Vierter Teil.

Adonis und Esmun und die alttestamentliche Religion.

In den beiden phönizischen Gottesgestalten Adonis und Esmun haben wir die Vorstellung des absterbenden und aus dem Tode wieder erwachenden Naturlebens zu erkennen geglaubt, bei Esmun die Umwandlung des Gottes, der aus dem Tod ersteht und dadurch die Kraft des Lebens bewährt, in einen Gott, der mit eben dieser Kraft aus todbringender Krankheit zu erretten vermag.

Ich glaube, im Alten Testament Gedankenreihen zu finden, die sich mit diesen phönizischen Vorstellungen berühren.

I. Jahwe der Erretter aus Krankheit und Tod.

1. Jahwe heilt.

Im Alten Testament ist häufig in eigentlichem und in uneigentlichem Sinne von Heilung durch Jahwe die Rede. Es kommt dabei das gewöhnliche Wort für die ärztliche Tätigkeit רפא zur Anwendung, wie wir es bei den Phöniziern von der als ein Arzt gedachten Gottheit gebraucht fanden, ebenso allem Anschein nach in demselben Sinn auf die Gottheit angewandt bei den Palmyrenern und wohl ebenfalls in derselben Bedeutung in einem altaramäischen Namen[1].

Das Verbum verweist allerdings auch im Hebräischen nicht unbedingt auf die Vorstellung der ärztlichen Tätigkeit; denn das Piel und Niphal werden gebraucht von der Ausbesserung irgendeines Schadens (I Kön. 18, 30. Jer. 19, 11) oder von der Verbesserung eines Zustandes

[1] S. oben S. 318 f. 322 ff.

(II Kön. 2, 21 f. Ez. 47, 8 f. 11), ohne daß es sich um Krankheit handelt[1]. Das Nomen מַרְפֵּא bezeichnet nicht nur die Heilung des kranken Körpers sondern bedeutet in übertragenem Sinne, auch ohne daß das Bild der Krankheit vorliegt oder doch ohne daß es zum Ausdruck kommt, allgemein „Erquickung" und „Beruhigung", „Wohlergehn" und „Heil" (Jer. 8, 15. Mal. 3, 20. Spr. 13, 17), ebenso רִפְאוּת „Erquickung" (Spr. 3, 8). Es ist die Frage, ob im Hebräischen die spezielle Beziehung des Stammes רפא auf die ärztliche Tätigkeit oder die allgemeinere Bedeutung das ursprüngliche ist. Diese kommt nicht früher vor als bei Jeremia und im Königsbuch, während jene spezielle Bedeutung sich bestimmt seit alten Erzählungen des Pentateuchs und seit Jesaja nachweisen läßt. Im vorliegenden Sprachgebrauch scheint sich also die allgemeinere Bedeutung erst aus der speziellen entwickelt zu haben. Über die älteste Anwendung des Stammes ist damit nichts entschieden.

Auch von Jahwe ausgesagt, hat רפא (רפה) einmal die Bedeutung „ausbessern", Ps. 60, 4, wo von Heilung der Brüche des Landes nach einer Erschütterung seines Gebäudes die Rede ist. An vielen Stellen aber ist in der Anwendung auf Jahwe die Bedeutung des Heilens der Krankheit durch den Zusammenhang gefordert. Wenn es sich dabei um die Beseitigung einer wirklichen Krankheit handelt (Gen. 20, 17. Num. 12, 13. II Kön. 20, 5. 8; ebenso vielleicht Ps. 30, 3; 107, 20. II Chr. 30, 20; vgl. noch Sir. 38, 2), so weist das noch nicht hin auf die Vorstellung eines eigentlichen Heilgottes, da Jahwe, der alles verursacht, selbstverständlich auch die Genesung von Krankheit sendet. Wichtiger ist der häufige bildliche Gebrauch von רפא mit Bezug auf Jahwe, wobei gedacht wird an Verbesserung oder Beseitigung von Unglück oder Sünde des Volkes oder auch des Einzelnen. Daß hier wirklich das Bild des Arztes, nicht irgendeines andersartigen Verbesserers, vorliegt, zeigt in einem Falle, Ex. 15, 26, das Partizipium רֹפֵא. So wie hier, nur verbunden mit dem Suffix zur Bezeichnung dessen, der geheilt werden soll (רֹפְאֶךָ), wird es sonst nicht auf Jahwe angewendet: „dein Arzt" in dem Sinne: „der dich vor Krankheit bewahrt" (vgl. Ps. 147, 3 הָרוֹפֵא mit לְ des Objektes: „der, welcher heilt die zerbrochen am Herzen sind"). Das Partizipium, absolut gebraucht, bezeichnet immer den Arzt (Gen. 50, 2. Jer. 8, 22. II Chr. 16, 12. Sir. 38, 1 ff.). Mit besonderer Sicherheit ist dieselbe Bedeutung des Bildes in der Anwendung des Verbums רפא auf Jahwe zu entnehmen aus der Zusammenstellung von heilen und verbinden (nämlich die Wunden) oder von heilen und vernarbenlassen (Jes. 30, 26. Jer. 30, 17; 33, 6. Hos. 6, 1. Ps. 147, 3. Hio. 5, 18). Dazu kommt die ebenfalls nicht seltene Verdeutlichung der Aussage des Heilens durch die ausdrückliche Voraussetzung des Krank- oder speziell

---

[1] Ebenso vielleicht das Kal Hio. 13, 4.

Verwundetseins derer, die geheilt werden (Deut. 32, 39. Jes. 19, 22; 30, 26. Jer. 30, 17. Hos. 6, 1. Ps. 41, 4f.; 103, 3; 147, 3. Hio. 5, 18; vgl. Ps. 6, 3).

Die meisten Belege für das Bild von Jahwe als dem heilenden finden sich in der spätern Literatur des Alten Testaments, bei Jeremia und in Psalmen. Es erscheint als sehr wohl möglich, daß die Häufung der hierher gehörenden Aussagen in später, besonders in nachexilischer Literatur nicht nur auf die damalige Stimmung des heilsbedürftigen jüdischen Volkes sondern auch auf babylonischen Einfluß zurückzuführen ist, da im Babylonischen, wie wir gesehen haben, so häufig von der belebenden, d. h. lebenerhaltenden oder lebenfördernden, Tätigkeit der Götter die Rede ist. Das Bild von Jahwe als dem heilenden kommt freilich schon in Stellen der Schrift Hosea vor (c. 6, 1; 7, 1; 11, 3; 14, 5), die aber alle mehr oder minder anfechtbar sind. Die Anwendung des Bildes auf Jahwe ist trotzdem doch wohl alt. Vom Heilen des Volkes ist schon die Rede in einer kaum zweifelhaften Stelle bei Jesaja (c. 6, 10), ohne daß freilich Jahwe direkt genannt wird (vgl. Hos. 5, 13). Die bildliche Anwendung auf Jahwe findet sich ferner in der schon angeführten Stelle Ex. 15, 26, deren Herkunft aus ältesten Schichten des Pentateuchs allerdings nicht ganz sicher ist. Dazu kommt noch Ex. 23, 25, wo zwar nicht das Verbum רפא gebraucht wird, aber in eigentlichem Sinne davon die Rede ist, daß Jahwe Krankheit aus der Mitte seines Volkes fernhalten will (ebenso Deut. 7, 15). Vielleicht gehören diese beiden Stellen der „elohistischen" Quellenschrift an, die auch die Geschichte von der Heilung der von den Schlangen Gebissenen durch Jahwe's Veranstaltung enthalten zu haben scheint (Num. 21, 4—9), auch die Bitte um Heilung der Mirjam durch ihn Num. 12, 13, und die jedenfalls die Erzählung der von ihm ausgehenden Heilung Gen. 20, 17 enthielt. Die Zuweisung der Stellen aus dem Buche Exodus an diese Quellenschrift unterliegt allerdings Bedenken. Es können hier vielleicht redaktionelle, deuteronomistische Überarbeitungen vorliegen[1]. Zweifellos aber bekunden die andern Belege aus Erzählungen des Pentateuchs, daß man

---

[1] Beide Stellen stehn in Stücken aus dem „jehovistischen" Buche; aber Ex. 23, 25 klingt an Deut. 7, 15 an, und Ex. 15, 26 fällt aus dem Zusammenhang heraus und enthält Deuteronomistisches. Deshalb ist nicht ersichtlich und nicht wahrscheinlich, daß die vereinzelte Bezeichnung Jahwe's mit „dein Arzt" sehr alt ist. Trotzdem könnte die Verknüpfung dieser Bezeichnung mit dem Aufenthalt an der Quelle Mārâ in der Wüste Šûr Ex. 15, 22ff., wie EDUARD MEYER, Die Mosesagen und die Lewiten, SBA. 1905, S. 646, Anmkg. 2 (vgl. derselbe, Die Israeliten, S. 100ff.) annimmt, darauf beruhen, daß sich bei Ṭûr auf der Sinaihalbinsel ein Heiligtum der Maraniten mit Heilquellen befand (vgl. oben S. 244), könnte also eine alte Vorstellung zum Ausdruck bringen. Von heilender Kraft der Quelle ist freilich in dem alttestamentlichen Bericht nicht die Rede.

schon seit verhältnismäßig alter Zeit von Jahwe's heilender Tätigkeit in Krankheitsfällen redete.

Deutlich ferner spricht für Alter der Vorstellung von Jahwe als dem heilenden das dafür gebrauchte Verbum רפא, das, wie wir sahen[1], feststehender Ausdruck für die bessernde und erneuende Wirksamkeit der Gottheit bei den Westsemiten überhaupt ist, bei den Assyrern und den Babyloniern des neuen Reiches dagegen nur in entlehnten Personennamen vorkommt[2]. Wenn die Assyrer und Babylonier Personennamen von den Westsemiten überkamen oder nach westsemitischem Vorbild formten, die das westsemitische Verbum רפא auf die Gottheit anwenden, so läßt sich nicht annehmen, daß die Israeliten bei eben diesem Gebrauch des Verbums von den Assyrern oder Babyloniern abhängig waren. Ebensowenig ist wahrscheinlich, daß dieser Gebrauch bei den Israeliten auf irgendeinem andern Weg erst in späterer Zeit aufkam, da er doch bei ihren westsemitischen Nachbarn, nach eben jenen Entlehnungen zu urteilen, alt gewesen sein muß. Vielmehr spricht alles dafür, daß diese Anwendung des Verbums entweder auch althebräisch ist oder von den Hebräern bei der Vermischung mit den Kanaanäern angenommen wurde. Wenn für die Vorstellung, die sich mit dem Gebrauch dieses Verbums von der Gottheit verbindet, babylonischer Einfluß auf die Westsemiten in Betracht kommt — was sich uns als nicht unwahrscheinlich ergeben hat[3] —, so wird es sich dabei wohl nur um die Zeit vor der Einwanderung der Israeliten in Kanaan handeln können, gewiß aber nur um Förderung oder Modifizierung einer bei den Westsemiten althergebrachten Vorstellungsweise.

Das Bild der Krankenheilung klingt im Alten Testament noch nach, wenn ohne spezielle Hinweisung auf Krankheit oder Verwundung die Rede ist von Jahwe's Heilung der Abtrünnigkeit seines Volkes in dem Sinne von Vergebung (Jer. 3, 22. Hos. 14, 5). Daneben wird רפא, entsprechend der schon angegebenen[4] Bedeutung „Heil" für die Nominalbildungen dieses Stammes, allgemein von Jahwe's helfendem, tröstendem, beglückendem Tun gebraucht in dem Sinne von: „Heil bringen" (Jes. 57, 18 f. Jer. 17, 14. Hos. 7, 1; 11, 3. II Chr. 7, 14).

Zusammengefaßt wird die Vorstellung von Gott als dem heilenden in dem Personnamen רְפָאֵל, der an später Stelle I Chr. 26, 7 in einem Verzeichnis der Tempeltorhüter vorkommt und im nachalttestamentlichen Judentum seit dem Buche Tobit (c. 5, 4 Ῥαφαήλ) als Engelname[5]. Den-

[1] Oben S. 318 ff.

[2] Vielleicht findet sich schon ein altbabylonischer Name, der hierher gehört, s. oben S. 316, Anmkg. 3.

[3] Oben S. 378 f. [4] Oben S. 386.

[5] In der Vorstellung von dem Engel Raphael finden sich Spuren seiner Auf-

selben Personnamen fanden wir in Palmyra[1]; er mag nichthebräischen Ursprungs sein. Ihm entspricht der schon früher[2] angeführte Ortsname יִרְפְּאֵל Jos. 18, 27, der vorisraelitisch sein könnte. Anscheinend spät ist der nur in Chronik und Nehemia vorkommende Name רְפָיָה „Jahwe hat geheilt“ (I Chr. 3, 21; 4, 42; 7, 2[3]; 9, 43. Neh. 3, 9), der in der Form ירפיה sich auch findet auf einem Ostrakon mit aramäischer Schrift aus Elephantine (Lidzbarski, Ephemeris III, S. 22, 5), zweifellos als Name eines Juden. Vielleicht gehören noch hierher als Hypokoristika רָפָא I Chr. 8, 2 (vgl. c. 4, 12) und רָפָה I Chr. 8, 37, wenn nicht etwa zu lesen ist רָפָא nach רָפוּא Num. 13, 9[4], was indessen ebenfalls Hypokoristikon sein könnte: „Geheilter Gottes“.

Die Charakterisierung Jahwe's als eines heilenden Gottes bringt ein heterogenes Element neben die Züge eines Gewitter- oder Feuergottes, die sich in der Anschauung von ihm erhalten haben. Diese Auffassung gehört zweifellos schon den ältesten Zeiten der Hebräer an, wo sie als Nomaden in der Wüste lebten. Sie stammt vielleicht aus semitischer Urzeit, da wir bei andern semitischen Völkern analoge Vorstellungen eines Gewittergottes finden. Auch der Gedanke, daß die Gottheit gelegentlich Krankheit heilt, ist ebenso wie der entgegengesetzte, daß sie mit Krankheit heimsucht, der Anschauungsweise von Naturvölkern nicht fremd. Aber die Vorstellung von der Gottheit als einer solchen, zu deren Wesen es gehört, daß sie nach der Art eines Arztes von Krankheit befreit, dachten wir[5] auf dem Boden der Kultur bei seßhaften Völkern ausgebildet. Es ist deshalb anzunehmen, daß die hierher gehörenden Züge in den alttestamentlichen Aussagen von Jahwe Aufnahme gefunden haben nach der Niederlassung der Hebräer in Kanaan. Spontan ist diese Anschauungsweise schwerlich bei den seßhaften Israeliten entstanden, da sie auch babylonisch, altaramäisch und palmyrenisch ist[6] und wenigstens einmal im Phönizischen von der heilenden Tätigkeit eines Gottes geredet wird[7]. Bei den Aramäern, speziell in Palmyra, und in jener phönizischen Aussage entspricht die Ausdrucksweise, nämlich der Gebrauch des Verbums רפא, den alttestamentlichen

---

fassung als eines Heilungbringers, s. BOUSSET, Die Religion des Judentums[2], 1906, S. 378.

[1] Oben S. 318. [2] Oben S. 323.

[3] LXX Ῥαφαρα I Chr. 7, 2 ist doch wohl nur fehlerhaft geschrieben statt Ῥαφαια A, schwerlich = רפארע (so G. JAHN, Die Bücher Esra und Nehemia 1909, S. 275), was wohl bedeuten müßte: „heilt das Böse“. Aber רפא wird nur konstruiert mit dem Accusativ der Person, die geheilt wird, oder auch der Wunde, aber mit מִן zur Bezeichnung dessen, was durch Heilung beseitigt wird.

[4] So NÖLDEKE, Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, S. 100.

[5] Oben S. 378 f. [6] S. oben S. 311 ff. [7] S. oben S. 324.

Aussagen; für die babylonische Auffassung der Heilung als einer Belebung von Toten werden wir sogleich[1] im Alten Testament deutliche Parallelen finden. Es ist also mit einiger Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß die Israeliten in der Anschauung von Jahwe als einem heilenden Gott durch die Berührung mit nordsemitischen Kulturvölkern beeinflußt worden sind. Die arabischen Personennamen, die vielleicht von einem Heilen der Gottheit reden[2], entscheiden nicht für eine andere Beurteilung. Auch wenn sie wirklich so zu verstehn sind, verweisen sie, weil sie vereinzelt sind und die vorausgesetzte Bedeutung des Verbums im Arabischen vereinzelt wäre, nicht auf eine feststehende Vorstellung von der in Krankheitsnot helfenden Gottheit als einem Arzte.

2. Jahwe „belebt" in Krankheit und Not.

Wie Jahwe dargestellt wird als ein von Krankheit heilender Gott, so gilt er auch als ein aus dem Tod errettender. Beiderlei Macht bekundet sich in den Taten, die er durch seine Propheten verrichtet. Er läßt in den Prophetensagen den Elisa Vermittler der Heilung des Naaman sein, und Elia und Elisa sind als Gottesmänner ausgestattet mit der Kraft, Tote ins Leben zurückzurufen. Krankenheilung und Totenerweckung erscheinen als Ausfluß ein und derselben Kraft der Lebensverleihung. Überhaupt Jahwe's heilendes und heilbringendes Tun wird vielfach als eine Errettung aus dem Tode dargestellt, indem die Krankheit und ebenso das Unglück als ein Verfallensein an den Tod aufgefaßt wird.

Für Gesundwerden hat das Alte Testament keine andere Auffassung als „am Leben bleiben" oder „wieder aufleben" und drückt dies in der Regel aus durch חיה, das gewöhnliche Wort für „leben", d. h. physisch lebendig sein im Gegensatz zu „tot sein". So Jos. 5, 8: „Und es geschah, als alles Volk mit der Beschneidung fertig war, blieben sie an ihrem Ort im Lager, bis sie genasen — עַד חֲיוֹתָם". II Kön. 1, 2 gibt der durch einen Sturz erkrankte König Ahasja den Auftrag: „Fragt an bei Baal-Zebub, dem Gott von Ekron, ob ich genesen werde — אֶחְיֶה — von dieser Krankheit". Ebenso wird II Kön. 8, 8 f. dem erkrankten Benhadad die Frage in den Mund gelegt: „Werde ich genesen — הַאֶחְיֶה — von dieser Krankheit?" (vgl. v. 10. 14). Von dem erkrankten Hiskia wird II Kön. 20, 7 berichtet, daß ein Feigenkuchen ihm auf sein Geschwür gelegt wurde, „und er genas — וַיֶּחִי" (vgl. in der Parallelstelle Jes. 38, 21: „damit er genese — וְיֶחִי" und Jes. 38, 9: „und er genas — וַיֶּחִי — von seiner Krankheit"). In der Erzählung von der Schlangenplage in der Wüste Num. 21, 4 ff. wird וָחָי v. 8 f. ausgesagt von dem,

[1] Unten 4. Teil, I, 2.   [2] S. oben S. 319 f.

der, von den Schlangen gebissen, zu dem rettenden Schlangenbild aufblickt. Das bedeutet nicht nur: „er blieb am Leben“ sondern spezieller: „er wurde geheilt“; denn das tödliche Schlangengift hatte der Gebissene bereits in sich aufgenommen. Diese Belege für den Sprachgebrauch in den erzählenden Schriften können nicht überall redaktioneller Bearbeitung angehören; es ergibt sich daraus, daß es sich um einen alten Sprachgebrauch handelt. Das ist um so sicherer anzunehmen als, wie wir weiter sehen werden[1], dieselbe Anwendung der Wörter für „leben“ sich auch in andern semitischen Dialekten findet.

Es ist nur eine Weiterführung dieses Sprachgebrauchs, daß חָיָה auch angewandt wird in dem Sinne „sich erholen“. So Gen. 45, 27: von dem greisen Jakob, der die Worte Joseph's hört und die Wagen sieht, welche er ihm entgegenschickt, heißt es: „da lebte auf — וַתְּחִי — der Geist Jakob's“. Richt. 15, 19 trinkt der dem Verdursten nahe Simson von dem ihm durch ein Wunder gespendeten Wasser, „und sein Lebensgeist kehrte zurück, und er lebte auf — וַיֶּחִי“. Einigermaßen gehören hierher auch die Aussagen Ps. 22, 27; 69, 33: Elenden, die Gott suchen, wird gewünscht „es lebe (יחי) euer Herz (für immerdar)“, womit zunächst ein Wiederaufleben gemeint ist.

Dieser Anwendung des Kal entsprechend wird II Kön. 5, 7. Jes. 38, 16 das Hiphil החיה „lebendig machen“ in dem Sinne „am Leben erhalten“ gebraucht von der Heilung einer Krankheit, nämlich in Aussagen von Jahwe, der allein Leben schenken kann[2]. II Kön. 5, 7 sendet der König von Aram den aussätzigen Naaman an den König von Israel mit der Bitte, ihm von seinem Aussatz Heilung zu verschaffen, worauf der König ausruft: „Bin ich Gott, zu töten und lebendig zu machen — לְהַחֲיוֹת —?“ Hier ist deutlich die Krankheit aufgefaßt als ein Totsein; denn הַחֲיוֹת hat hier als Gegensatz zu הָמִית „töten“ nicht nur die Bedeutung „am Leben erhalten“, sondern es klingt die ursprüngliche „lebendig machen“, die sich im Hebräischen nicht bestimmt von jener trennen läßt, noch durch. „Am Leben erhalten“ ist also so viel wie „wieder lebendig machen“. So auch sonst. Jes. 38, 16 wird mit Bezug auf wirkliches oder bildliches Kranksein gesagt: „und du wirst mich gesunden lassen (וְתַחֲלִימֵנִי), und schenke mir Leben — וְהַחֲיֵנִי“ (l. ותחייני „und du wirst mir Leben schenken“). In demselben Sinne wie hier das Hiphil, steht Hos. 6, 2 das Piel — יְחַיֵּנוּ „er wird uns beleben“ — parallel mit רפא von der Heilung des als krank gedachten Volkes durch Jahwe, und als Resultat dieses göttlichen Tuns wird genannt וְנִחְיֶה „sodaß wir leben“, d. h. wieder leben. Auch hier also gilt die bildlich gemeinte Krankheit

---

[1] Unten S. 397 ff.

[2] Von einem Menschen, dem Gott außerordentliche Macht verliehen hat, wird החיה nur gebraucht für Totenerweckung, nämlich von Elisa II Kön. 8, 1. 5.

als ein Gestorbensein. Deut. 32, 39 steht in einem Ausspruch Jahwe's „ich töte“ parallel mit „ich verwunde“ und „ich mache lebendig — אֲחַיֶּה —“ parallel mit „ich heile“. Der Parallelismus „töten und lebendig machen, verwunden und heilen“ bringt in dieser Folge keine Steigerung und beruht auf Synonymität, da es dem Tun Jahwe's, welches allgemein zu beobachten ist, nicht eignet, daß er wirkliche Tote lebendig macht; also ist das zweite Glied des Parallelismus „verwunden und heilen“ Epexegese zu dem ersten „töten und lebendig machen“. Aus dem alttestamentlichen Gebrauch des Verbums חיה im Kal für „am Leben bleiben“ in dem Sinne von „geheilt“ oder „gesund werden“, im Hiphil und Piel für „am Leben erhalten“ in dem Sinne von „heilen“ oder „gesund machen“ hat sich im spätern Hebräisch für das Adjektivum חַי die Bedeutung „gesund“ entwickelt (Sir. 30, 14).

Wie die Krankheit wird auch der Zustand des von Gott Verlassenen, Elenden als ein Todeszustand dargestellt. Es beruht dies zum Teil darauf, daß im Tode keine Gottesgemeinschaft besteht und das Totenreich als finster gedacht wird im Gegensatz zu dem Lande der Lebendigen als dem lichten. Aber zugleich beruht die Auffassung des Unglücks als eines Gestorbenseins auch darauf, daß das Unglück vielfach als wirkliche Todesgefahr an den Menschen herantritt, sodaß die Errettung erscheinen kann als ein Herausreißen aus dem Tode, der den Menschen schon erfaßt hielt. In dem Psalm des Buches Jona c. 2, der nicht ursprünglich zum Buche Jona gehört und nicht auf die Situation des Jona gedichtet ist, wird offenbar an wirklich bestehende Todesgefahr gedacht bei dem Aufenthalt im „Leibe der Scheol“ (v. 3); der Dichter preist die göttliche Errettung mit den Worten: „du führtest herauf aus der Grube mein Leben“ (v. 7). Hio. 33, 30 wird von Gottes Leitung, die zur Warnung des Menschen dient, gesagt, daß sie geschehe, „zurückzuführen seine Seele aus der Grube, daß er erleuchtet werde im Lichte des Lebens“, als ob der Mensch in der Gefahr schon dem Grab anheimgefallen wäre (vgl. ebend. v. 18. 22). Hier überall soll mit dem Zurückführen nur gesagt sein was Ps. 56, 14; 116, 8 einfacher ausgedrückt wird mit: „du hast errettet meine Seele vom Tode“; übrigens bedeutet das Ps. 56, 14 gebrauchte Wort für „erretten“ הצּיל und möglicherweise auch חלּץ Ps. 116, 8 eigentlich „herausreißen“, sodaß dann auch hier die Gefahr so gedacht sein mag, als hätte in ihr der Tod den Menschen schon erfaßt. Besonders eingehend ist in Ps. 88, 4 ff. die Lage des Unglücklichen als ein Todeszustand geschildert: „Es wurde satt von Bösem meine Seele, und mein Leben neigte sich zur Scheol. Ich wurde gerechnet zu den in die Grube Hinabgestiegenen, war wie ein Mann ohne Kraft ... Du setztest mich in die Grube der Unterwelt, in Finsternisse, in Tiefen“. Ähnlich wird Thren. c. 3 der „Mann, der Elend sah“, d. h. das Volk, dargestellt als einer, dem Fleisch und Haut hinschwindet

und die Knochen zerbrochen werden (v. 4); er wohnt in Finsternissen gleich den ewig Toten (v. 6), hält sich auf in der Grube der Unterwelt (v. 55). Auch Ps. 9, 14 wird nicht speziell Krankheit sondern nach dem vorliegenden, allerdings anfechtbaren Wortlaut Not, die von Menschen bereitet ist, als ein Verfallensein an den Tod aufgefaßt: „Sei mir gnädig, Jahwe, siehe an mein Elend von meinen Hassern (?), der du mich emporhebst aus den Toren des Todes“. Ähnlich wird Ps. 28, 1 von dem, welchem Gott verstummt, d. h. den er verläßt, gesagt, daß er gleich sei „den zur Grube Hinabgestiegenen“, nicht insofern nur als auch sie keine Gottesgemeinschaft haben, sondern weil Gott ihn im Unglück läßt, das dem Aufenthalt im Totenreich gleicht. Ps. 13, 4 ist „im Tod entschlafen“ nicht notwendig so viel als „sterben“ sondern vielleicht in allgemeinerm Sinn Ausdruck für „im Unglück versinken“.

Danach läßt sich alle errettende Tätigkeit Gottes als ein Wiederbeleben auffassen. So wird zu verstehn sein die Aussage im Lobpreis der Hanna I Sam. 2, 6: „Jahwe tötet und macht lebendig — מְחַיֶּה —, führt hinab in die Scheol und wieder herauf“. Noch deutlicher hat diesen weitern Sinn die schon besprochene Aussage Jahwe's im „Liede Mose's“ Deut. 32, 39: „Ich töte und mache lebendig; ich verwunde und heile“. In der Deuteronomiumstelle handelt es sich nach dem Zusammenhang um das Lebendigmachen des Volkes. Aber der Gedanke, daß Jahwe tötet und lebendig macht, ist hier ganz allgemein ausgesprochen, sodaß er nicht nur dem Verhalten Jahwe's dem Volke gegenüber gilt. In I Sam. 2, 6 ist dagegen, wie mir scheint, nach der Umgebung dieser Aussage deutlich von dem die Rede, was Jahwe dem Einzelnen tut[1]. Die Aussage vom Töten und Lebendigmachen steht hier parallel unter andern mit der, daß Gott der Unfruchtbaren sieben Kinder schenkt und die Kinderreiche verwelken läßt. Bei dem Lebendigmachen an Auferweckung aus dem leiblichen wirklich eingetretenen Tode zu denken, halte ich auch für I Sam. 2, 6 nach dem Sprachgebrauch für durchaus nicht notwendig[2]. Das Führen in die Scheol hinab und wieder herauf läßt sich nach der deutlichen Aussage in Ps. 30, 4, die sogleich besprochen werden soll, verstehn von der Errettung aus Todesgefahr[3].

---

[1] Anders NOWACK zu d. St. [2] Vgl. THENIUS zu d. St.

[3] Sollte aber doch I Sam. 2, 6^b von Auferstehung aus dem Grab im eigentlichen Sinne reden — für Deut. 32, 39 scheint mir des Parallelismus wegen diese Auffassung nicht in Betracht zu kommen — so müßte keinenfalls an allgemeine Totenerweckung und demnach für die Abfassung an eine sehr späte Zeit gedacht werden, wo der Glaube an sie bestand. Der Verfasser redet nach dem Zusammenhang, wenn ich recht sehe, anders als die allgemein gehaltene Aussage Deut. 32, 39, nur von irgendwelchem Vorkommen des Heraufführens aus der Scheol. Es ließe sich also an ver-

In Ps. 30, 4 mag speziell die Errettung aus Krankheit gemeint sein: „Jahwe, heraufgeführt hast du aus der Scheol meine Seele, mir Leben geschenkt — חִיִּיתַנִי — aus der Mitte der zur Grube Hinabgestiegenen“[1]. Eine Beziehung auf das Volk oder die Gemeinde ist hier nicht anzunehmen; die Aussage lautet durchaus individuell. Daß es sich um Totenerweckung im eigentlichen Sinne nicht handelt, ist hier deutlicher als in analogen Aussagen, weil von Erlebtem die Rede ist. Die Stelle ist dadurch sicherer Beweis für die Anwendung der Aussage vom Beleben aus dem Tod in übertragener Bedeutung. Es läßt sich hier nur an Erlösung aus Krankheit oder auch aus irgendeiner andern Gefahr denken; das unmittelbar voranstehende וַתִּרְפָּאֵנִי „und du hast mich geheilt“ (v. 3) kann bildlich verstanden werden. Es müßte so verstanden werden, wenn der Psalm schon ursprünglich, wie seine Überschrift es voraussetzt, im Namen der Gemeinde und nicht eines einzelnen Frommen reden würde. Ebenso wie Ps. 30, 4 liegt es für die Auslegung des Ausdrucks in Ps. 16, 10; hier wird die Hoffnung v. 9: „auch mein Fleisch wird wohnen in Sicherheit“, d. h. ich werde in Sicherheit leben, begründet mit der Anrede an Jahwe: „denn nicht wirst du überlassen meine Seele der Scheol; nicht wirst du zugeben, daß deine Frommen die Grube schauen“. Indessen ist durch die vom Ketib gewiß richtig gegebene pluralische Nennung der Frommen die spezielle Beziehung dieser Aussage auf eine Krankheit weniger wahrscheinlich. Ebensowenig aber gibt der Plural Veranlassung, das Ich des Psalms als das kollektivische der Gemeinde aufzufassen; denn nicht die Gemeinde sondern nur der Einzelne kann v. 9 reden mit „mein Fleisch wird wohnen in Sicherheit“.

Noch an vielen andern Stellen wird Errettung aus Gefahr gedacht als Erlösung aus dem Tod und positiv als eine Lebensspendung Gottes,

---

einzelte außerordentliche Totenerweckungen denken, wie sie uns als durch die Propheten Elias und Elisa vollzogen erzählt werden. Die Stelle würde bei dieser Auffassung in den Zusammenhang unserer oben gegebenen Darstellung nicht hineingehören. Vgl. BUDDE zu d. St. Wenn er mit der Bemerkung, daß die Aussage von I Sam. 2, 6[b] „über das Buch Hiob (Cap. 14) entschieden hinausgehe“, sagen will, daß sie deshalb später sein müsse als das Buch Hiob, so könnte ich dieser Folgerung auch unter der Voraussetzung, daß es sich um Errettung aus dem tatsächlich eingetretenen Tode handle, nicht zustimmen (vgl. TORGE, Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im Alten Testament 1909, S. 213 f.). Möglich ist eine so späte Abfassung für das Lied allerdings trotz v. 10 doch wohl. Mit dem König und Gesalbten v. 10 kann der Messias gemeint sein, was vielleicht durch „Enden der Erde“ nahe gelegt wird.

[1] Ohne Zweifel ist die Lesung des Ketib מִיּוֹרְדֵי beizubehalten. Das Kere מִיָּרְדִי will das Auffällige und Hyperbolische des Ausdrucks mildern: „sodaß ich nicht in die Grube hinabsteige“ und tut es mit Anwendung einer sonst nicht vorkommenden und höchst unwahrscheinlichen Infinitivform.

also als ein Wiederbelebtwerden des Menschen. Von der Beziehung des Verbums auf die Wiederkehr des Lebens soll weiter unten[1] die Rede sein. Sie ergibt sich in den Aussagen, wo das „Beleben" nicht die erstmalige Lebensspendung ist, aus dem Zusammenhang. Inwieweit für diese Aussagen an den Einzelnen oder an die Gemeinde zu denken sei, kann hier dahingestellt bleiben. Ps. 71, 20 wird von Gott erwartet, daß er zum Leben führe, d. i. wieder führe, — תחיינו — aus den Bedrängnissen, die als Abgründe der Erde dargestellt sind. Ps. 143, 11 bittet: „Um deines Namens willen, Jahwe, schenke mir Leben — תְּחַיֵּנִי —; durch deine Gnade führe heraus aus der Bedrängnis meine Seele". Von der Bewahrung in irgendwelcher Todesgefahr sind zu verstehn die Anreden an Gott Ps. 86, 13: „du hast errettet meine Seele aus der Scheol drunten", Spr. 23, 14: „seine Seele errettest du aus der Scheol" und die Aussage von Gott Ps. 103, 4: „der erlöst aus dem Grabe dein Leben", ebenso wohl auch in Ps. 49, 16 die Hoffnung des Psalmisten, daß Gott seine Seele erlösen werde aus Scheol's Hand. In allen diesen Stellen ist die Herausführung aus dem Tod und das Geschenk des Lebens nicht anders aufzufassen als in der deutlichen Aussage Ps. 33, 19, wo für die Gottesfürchtigen erwartet wird, daß Gott ihre Seele vom Tod errettet und sie am Leben erhält — לְחַיּוֹתָם — in Hungersnot. In eben diesem Sinne wird חיה gebraucht für Lebenserhaltung oder Wiederbelebung in Unglück und Not Ps. 80, 19; 85, 7; 119, 25—159[2].

Unter anderm Ausdruck liegt die selbe Vorstellung wie in dieser Verwendung von חָיָה vor, wenn körperliche oder seelische Erschütterung als ein Fortgehn des Lebensgeistes (רוּחַ) oder der Seele und die Erholung von solchen Erschütterungen, überhaupt die körperliche oder seelische Erquickung, als eine Wiederkehr des Lebensgeistes oder der Seele aufgefaßt wird (Jos. 5, 1. I Sam. 30, 12. I Kön. 10, 5. Ps. 19, 8; 23, 3; 35, 17. Hio. 9, 18. Hohesl. 5, 6. Rut 4, 15. Thren. 1, 11. 16). Eigentlich ist die Rückkehr der Ruach nur die Vorbedingung des Wiederauflebens, wie es Richt. 15, 19 dargestellt wird; dagegen bezeichnet das „Fortgehn" der Seele (Hohesl. 5, 6), im eigentlichen Sinne gebraucht, den Eintritt des Todes (Gen. 35, 18).

Was sich aus vielen der soeben angeführten Stellen zunächst deutlich ergibt — die Auffassung der Errettung aus Krankheit und anderer Not nicht nur als einer Lebenserhaltung sondern als einer Wiederbelebung — ist nichts eigentümlich Alttestamentliches, vielmehr all-

---

[1] 4. Teil, III, 3.

[2] Auf der Vorstellung von der Errettung aus Krankheit oder Gefahr als einer Errettung aus dem Tode beruht der masoretische Text Jes. 38, 17: „du (Gott) hast geliebt (חָשַׁקְתָּ) meine Seele aus der Grube der Vernichtung heraus". Es ist aber zweifellos zu lesen חָשַׂכְתָּ (vgl. LXX εἵλου): „du hast zurückgehalten von der Grube".

gemein menschlicher Beobachtung naheliegend. Krankheit und Not können überall zum Tode führen; deshalb kann überall ihre Beseitigung aufgefaßt werden als eine Errettung aus dem Tode. Es beruht auf einer allgemein verständlichen Kombination, daß Hio. 18, 13 der Aussatz der Erstgeborene des Todes genannt wird. Ebenso wie sich aus dieser Anschauung von der Krankheit die Vorstellung des Geheiltwerdens als eines Wiederbelebtwerdens ergibt, ist es allgemein verständliche Anschauungsweise, die Überwindung des Todes einer Arzenei gegen den Tod zuzuschreiben, als ob der Tod eine Krankheit wäre. Bei Diodor lasen wir[1] von einem ἀθανασίας φάρμακον, das Isis gefunden habe, und Ignatius bezeichnet das Abendmahl mit ebendiesem Ausdruck.

Eigentümlich ist aber einzelnen Darstellungen der alttestamentlichen Poesie, daß Krankheit und Not nicht nur als Todesgefahr sondern als ein Verfallensein an den Tod aufgefaßt wird. Damit hängt zusammen jener von uns dargelegte Sprachgebrauch, der die Vorstellung der Genesung ausdrückt durch „leben" in dem Sinne von „am Leben bleiben" oder auch „wiederaufleben" und ebenso „beleben" gebraucht für göttliche Errettung aus jeglicher bedrohenden Not in dem Sinne von „wiederbeleben". Diese Ausdrucksweise läßt sich in der Ausdehnung, wie sie im Alten Testament vorliegt, nicht überall beobachten. Wohl aber kommt, wie wir weiter sehen werden, in andern semitischen Dialekten ganz derselbe Sprachgebrauch vor.

Ein altes spezielles Wort für „genesen" hat das Hebräische nicht. Das Niphal von רָפָא „heilen", das in dieser Bedeutung gebraucht wird, besitzt sie sekundärer Weise, da aus dem Arabischen und Äthiopischen doch wohl für die Grundform als älteste Bedeutung „flicken, reparieren" zu entnehmen ist[2]. Das Verbum החלים, das Jes. 38, 16 und ebenso Sir. 49, 10 einigermaßen in dem Sinne von „gesund werden lassen" vorkommt, hat eigentlich nur die Bedeutung „erstarken lassen", da Jes. 38, 16 auf תַּחֲלִימֵנִי unmittelbar folgt וְהַחֲיֵנִי „und belebe mich wieder", womit erst das Genesenlassen zum Ausdruck kommt. Für „Genesung, Heilung" wird neben מַרְפֵּא, רְפֻאוֹת, רְפוּאָה noch gebraucht אֲרוּכָה Jes. 58, 8. Jer. 8, 22; 30, 17; 33, 6. Eigentlich aber bezeichnet dies Wort konkret die neue Fleischschicht, die sich über die heilende Wunde legt, sich darüber „erhebt", was noch deutlich hervortritt in der Verbindung mit dem Verbum עלה Jer. 8, 22 und העלה Jer. 30, 17; 33, 6. Wie für „genesen" kein anderes Wort als חיה „leben", so hat das Alte Testament auch für „Gesundheit" kein anderes als חַיִּים „Leben" in dem Sinne von „Lebenskraft" (Spr. 4, 22 parallel mit מַרְפֵּא; vgl. Sir. 31, 20 [17] ζωή neben ἴασις und εὐλογία).

Wie die göttliche Errettung nicht nur aus Krankheit sondern auch

[1] Oben S. 341. [2] Vgl. oben S. 320.

aus anderer Not als eine Belebung gedacht wird, also nur das normale Leben als ein wirkliches Leben, so verwendet der Sprachgebrauch ferner das Verbum חָיָה in der Bedeutung „in der Fülle des Lebens stehn, glücklich sein“ (Deut. 8, 1; 30, 16[1]) und häufiger das Nomen חַיִּים, das überall dem griechischen ζωή, niemals βίος entspricht, in dem Sinne von „glückliches Leben“, wozu natürlich auch lange Dauer gehört (Deut. 30, 19f. parallel mit בְּרָכָה „Segen“ und neben אֹרֶךְ יָמֶיךָ „Länge deiner Tage“; Mal. 2, 5 neben שָׁלוֹם „Wohlstand“; ferner in demselben Sinne Deut. 32, 47. Jer. 21, 8. Ez. 33, 15. Ps. 16, 11; 34, 13. Spr. 2, 19; 3, 22; 5, 6; 6, 23; 8, 35; 12, 28; 15, 24 und sonst)[2].

3. Krankenheilung als „Belebung“ bei den Semiten.

Die Anwendung des Wortes für „leben“ auf die Genesung ist nicht allein hebräisch; sie findet sich ebenso bei andern semitischen Völkern. Auch im Äthiopischen und Assyrischen wird „leben“ gesagt für „genesen“. Das Assyrische verwendet dabei einen andern Verbalstamm als das Hebräische, nämlich *balâṭu*; er bedeutet in der Grundform „leben“ und „genesen“, in der Form I, 2 „genesen“, in der Form II, 1 „gesundmachen, heilen“[3]. Die Bedeutung „heilen“ für die Form II, 1 dieses Verbums tritt besonders deutlich hervor in der Anwendung auf einen Körperteil, so „das Auge beleben“ in dem Sinne von „das Auge heilen“[4]. Im Äthiopischen drückt das dem hebräischen חָיָה entsprechende *ḥajwa* aus: „leben“ und „genesen, gesund sein“, in der Form *aḥjawa* „heilen“, das Nomen *ḥĕjwat* „Leben“ und „Heilung, Gesundheit“ und das Adjectivum *ḥĕjāw* „lebendig“ und „gesund“[5]. Im Syrischen[6] bedeutet das Aphel von ܚܝܐ „wiederbeleben, heilen“, und

---

[1] Die Belege ließen sich wohl vermehren; an manchen Stellen kann die Bedeutung des Weiterlebens (s. die Belege unten 4. Teil, III, 3) die spezielle Färbung des glücklichen Weiterlebens haben, ohne daß es sich bestimmt ersehen läßt.

[2] Vgl. zu der alttestamentlichen Auffassung des „Lebens“ als „Gut und Genuß“ die gedankenreiche Abhandlung von KLEINERT, Zur Idee des Lebens im Alten Testament, Theolog. Studien und Kritiken, Jahrg. LXVIII, 1895 (S. 693—732), S. 720ff. Durchaus analog dem alttestamentlichen Sprachgebrauch ist es, wenn in den Kontrakten der Hettiter der Gott Tešub, in dessen Namen Recht gesprochen wird, dem Rechtsuchenden „Leben verleiht“, s. A. JEREMIAS, Artikel „Ramman“ in Roscher's Lexikon der griech. u. röm. Mythologie, Bd. IV, Liefer. 59, 1909, Sp. 52.

[3] DELITZSCH, Handwörterbuch, S. 174f. Belege für *ibaluṭ* „er wird genesen“ bei KÜCHLER, Beiträge zur Kenntnis der Assyrisch-Babylonischen Medizin, S. 56. 58. 60.

[4] DELITZSCH, Handwörterbuch, S. 175. [5] DILLMANN, Lexicon, Sp. 126.

[6] Professor NÖLDEKE macht mich hierauf aufmerksam.

ܡܚܝܢܐ „der Lebendigmachende“ wird angewandt im Sinne von „Heilungbringer“, ϲωτήρ. Die Konstantheit dieses Bedeutungsübergangs ist spezifisch semitisch.

Besonders tritt er bei den Babyloniern hervor in ihren Aussagen von den Göttern. Wie wir gesehen haben[1], werden Marduk, Ninib und Gula dargestellt als Heilgottheiten und daneben als „Tote lebendig machend“. Unter den Toten sind hier, wie es uns schien, wenigstens in der Regel Schwerkranke zu verstehn. Die Berechtigung dieser Auffassung geht besonders daraus hervor, daß Wiederbelebung „Toter“ auch einem Menschen zugeschrieben wird in einem Zusammenhang, wo an die Wundertat einer eigentlichen Totenerweckung nicht zu denken ist. In einem Brief an einen assyrischen König wird geschrieben: „Wir waren tote Hunde, aber der Herr König hat uns wieder belebt, indem er die Lebenspflanze an unsere Nasenlöcher legte“[2]. Ob hier von tatsächlicher Krankenheilung oder, so wohl eher, von einer psychischen Einwirkung die Rede ist, bleibt sich für den hier deutlichen Gebrauch von „tot“ im Sinne von „krank“ gleich. Wie in der Aussage, daß ein Gott Tote belebe, ebenso ist ferner in zahlreichen babylonischen und assyrischen Personennamen, die von der Gottheit rühmen, daß sie belebt habe oder belebe, oder die von ihr erbitten, daß sie beleben möge, das „Beleben“ oder „Lebendigmachen“ wohl nicht nur allgemein von Lebenserhaltung zu verstehn sondern wahrscheinlich auch spezieller von der Verleihung der Gesundheit oder der Errettung aus Krankheit[3].

---

[1] Oben S. 311 ff.

[2] ZIMMERN, Zum Streit um die „Christusmythe“, S. 55 aus einem der von HARPER mitgeteilten Briefe.

[3] Im Babylonischen und Assyrischen kommen viele Personennamen vor, die bestehn aus einer Bildung der Form II, 1 von *balâṭu* „leben“ und einem Gottesnamen, wie *(ilu)Ašur-*, *(ilu)Rammân-uballiṭ* „Asur, Ramman hat lebendig gemacht“ (zahlreiche solche Namen bei TALLQUIST, Neubabylonisches Namenbuch, S. 309 s. v. *balaṭu*); auch mit einem Object: *Nabû-aḫê-uballiṭ*, *Ninib-aḫê-uballiṭ* (CLAY, Legal and commercial transactions, S. 59. 54) „Nabu, Ninib hat die Brüder lebendig gemacht“; vgl. *Nabû-aḫê-bulliṭ* „Nabu, mache die Brüder lebendig“ und analoge Namen (TALLQUIST a. a. O.). DELITZSCH, Handwörterbuch, S. 174 versteht *uballiṭ* in *Ašur-uballiṭ* usw. im Sinne von „ins Leben rufen, wer vorher noch nicht existierte“. Die Namen würden also das selbe aussprechen, was etwa ausgedrückt sein könnte in altbabylonischen Namen, die aus einem Gottesnamen und *nabišti-idinnam* bestehn, z. B. *Šamaš-nabišti-idinnam* „Samas hat Leben geschenkt“ (RANKE, Early Babylonian personal names, S. 241 s. v. *-nabišti-idinnam*); aber das Geschenk des Lebens läßt sich auch von der Erhaltung des Lebens in einer Gefahr verstehn. Ebenso wie für die Namen mit *nabišti-idinnam* scheint die zweite Auffassung für die vom Präteritum II, 1 des Verbums *balâṭu* gebildeten Namen möglich zu sein nach der sonst für den Intensivstamm vorkommenden Bedeutung „am Leben erhalten“ oder „ge-

Die Auffassung der Krankheit als eines Gestorbenseins oder doch eines Bedrohtseins durch den Tod und der Genesung als eines Lebendig-

---

nesen lassen“, also: „Asur, Ramman hat am Leben erhalten“ oder „hat Genesung geschenkt“. Diese Auffassung wird als richtig doch wohl dadurch bestätigt, daß z. B. neben *(ilu)Nabû-uballiṭ* vorkommt *(ilu)Nabû-mîti-uballiṭ* „Nabu hat den Toten lebendig gemacht“, d. h. den Kranken geheilt (s. oben S. 317), wonach *(ilu)Nabû-uballiṭ* aus dieser vollern Form abgekürzt zu sein scheint (so TALLQUIST S. 260). Für dieselbe Auffassung des Verbums spricht der Name *(ilu)Marduk-muballiṭsu* (ebend. S. 103), worin das Partizipium sich doch wohl nur im Sinne von „am Leben erhalten“ verstehn läßt: „Marduk erhält ihn am Leben“, schwerlich „ruft ihn ins Leben“, wofür der Ausdruck im Präteritum zu erwarten wäre. Schwierigkeit macht nur in *Uballiṭsu-(ilu)Marduk* und analogen Namen (ebend. S. 213 f. 309 s. v. *balaṭu*) das *su* für die Auffassung „Marduk hat ihn am Leben erhalten“, da ein Name dieser Bedeutung kaum dem Kinde bei der Geburt beigelegt werden konnte. Professor KÜCHLER teilt mir die Vermutung mit, daß das Präteritum hier zu verstehn sei als „sehr energischer Ausdruck des Wunsches, daß die Aussage des Namens sich an seinem Träger erfüllen möge; vgl. etwa das Perfectum propheticum im Hebräischen“. Die Namen wären also zu vergleichen mit *(ilu)Marduk-balliṭsu* (TALLQUIST S. 250) „o Marduk, erhalte ihn am Leben“. Diese Auffassung scheint um so eher möglich zu sein als sich auch in den andern Namen mit *uballiṭ* das Präteritum schwerlich immer auf einen bestimmten vergangenen Fall bezieht, sondern wohl meist eine allgemeine Beobachtung aussprechen soll. Daß alle diese Namen von Lebenserhaltung, nicht von Lebenssetzung, reden, wird weiter wahrscheinlich gemacht durch eine Reihe altbabylonischer Namen, die aus einem Gottesnamen und dem Participium der Form II, 1 *mubaliṭ* (= *muballiṭ*) bestehn, z. B. *Marduk-mubaliṭ*, RANKE a. a. O., S. 240 s. v. *-mubaliṭ*; vgl. bei UNGNAD, Untersuchungen zu den im VII. Hefte der Vorderasiat. Schriftdenkm. veröffentl. Urkunden, S. 103 *(ilu)Marduk-mubaliṭ*, S. 104 *Mubaliṭ-(ilu)Marduk*, S. 113 *(ilu)Šamaš-muballiṭ*, S. 111 *(ilu)Sin-mubaliṭ*, S. 116 *(ilu)Uraš-mubaliṭ* und bei POEBEL S. 128 *(ilu)Éa-mubaliṭ*, S. 129 *(ilu)Enlil-mubaliṭ*, S. 135 *(ilu)Ninib-mubaliṭ*, S. 143 *(ilu)Šamaš-mubaliṭ*. Hier läßt sich wie bei dem Namen *Marduk-muballiṭsu* nur an eine fortdauernde Tätigkeit der Gottheit denken. Analoger Bedeutung sind die vielen babylonischen Namen, die gebildet sind aus *itti* mit einem Gottesnamen und *balâṭu* „Leben“, z. B. *Itti-(ilu)Anum-balâṭu* (TALLQUIST S. 226) „mit Anu ist Leben“ (andere Beispiele ebend. S. 309 s. v. *balâṭu*); diese Namenbildung ist altbabylonisch, s. *Itti-Ea-balâṭum*, RANKE, S. 111. Neben diese Namen werden ferner zu stellen sein Bildungen wie *Ili'-bulluṭ-(ilu)Marduk* (TALLQUIST S. 254) „Kraft, am Leben zu erhalten, hat Marduk“. Aus einem derartigen Namen ist abgekürzt mit Auslassung des Gottesnamens *Ilî-bulluṭa* (UNGNAD S. 96) „er hat Kraft, am Leben zu erhalten“; vielleicht gehört auch *Bulluṭ* (TALLQUIST S. 49) hierher als noch weiter abgekürzt.

Den angeführten Namen sind einigermaßen analog sumerische oder sumerisch geschriebene Personennamen, die ich zusammenstelle aus HUBER, Die Personennamen in den Keilschrifturkunden aus der Zeit der Könige von Ur und Nisin — mit Wiedergabe der Übersetzung HUBER's, auch wo sie nicht ganz konsequent zu sein scheint. Eine erste Gruppe besagt, daß die Gottheit Leben (oder: das Leben) gibt:

bleibens oder Wiederauflebens scheint danach den Semiten seit ältesten Zeiten geläufig gewesen zu sein. Daraus erklärt sich der babylonische Sprachgebrauch, der in dem Ausdruck „Tote lebendig machen" die Kranken als Tote bezeichnet, und daraus ergibt sich für die Religionsgeschichte, daß es semitischen Völkern nicht fernliegend gewesen sein wird, einen Gott, der in sich selbst die Wiedererstehung zum Leben repräsentiert, zugleich als einen krankheitheilenden Gott aufzufassen. Diese Auffassung glaubten wir für den Gott Esmun annehmen zu müssen, der ursprünglich eine dem Adonis verwandte Gestalt, nämlich ein Gott des absterbenden und wieder erstehenden Naturlebens, gewesen und erst von da aus zum Überwinder der Krankheit, zum Heilgott geworden zu sein scheint. Für diese zweite Auffassung bedürfen wir also keiner Erklärung aus einer Kombination des Esmun mit einem nichtsemitischen Gott. Auch liegt keine Veranlassung vor, seine Bedeutung als Heilgott erst einer späten Zeit zuzuweisen, obgleich er, wie wir gesehen haben, niemals in dieser Bedeutung aufgegangen ist. Sie kann trotzdem schon sehr alt sein, da die Auffassung der Krankenheilung oder anderweitigen Errettung als einer Belebung oder Wiederbelebung im Alten Testament nach der Art ihrer Anwendung in den erzählenden Büchern offenbar hohem Altertum angehört. Die speziellere Auffassung der Heilung als einer Erlösung aus dem Tod ist nur eine bestimmtere Ausmalung jener alten Anschauungsweise und konnte daraus in früherer oder späterer Zeit entstehn. Die Belege, die für diese speziellere Auffassung in Be-

---

Uru-ra-ba-til „Uru-Ra gibt Leben" (S. 58), *(dingir)Utu-zi-mu* „U. gibt das Leben" (S. 115), *(dingir)Ba-u-zi-mu* „B. gibt Leben" (S. 116), *(dingir)Dun-gi-zi-mu* „D. gibt das Leben (S. 118), *(dingir)Kal-zi-mu* „K. gibt das Leben", *(dingir)Mi-til* „M. belebt" (S. 119), *Lugal-zi-mu* „der König gibt das Leben" (S. 134, s. zu *Lugal* als Gottesname HUBER S. 23 f.); vgl. bei UNGNAD S. 102 *Lugal-zi-mansum* „der König hat Leben gegeben"; ferner bei POEBEL S. 135, *(dingir)Nannar-zi-mu*, S. 140, *(dingir) Babbar-zi-mu*. Daneben zwei Personennamen andersartiger Bildung, aber analoger Bedeutung: *(dingir)Bur-(dingir)en-zu-ḫa-ma-til* „B. möge beleben" (HUBER S. 117), *(dingir)Dun-gi-ḫa-ma-til* „D. möge beleben" (S. 118). Über die spezielle Beziehung der Aussagen in der ersten Gruppe, daß die Gottheit „Leben gibt", wage ich keine bestimmte Vermutung. Es ist aber doch mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß diese Namen das Bekenntnis aussprechen sollen, die Gottheit habe in einem einzelnen Falle Leben geschenkt oder erhalten, oder auch die Hoffnung, sie werde in einem bestimmten Falle Leben schenken oder erhalten. Hier kann überall ebensogut wie in den babylonisch-assyrischen Namen das „Beleben" nicht nur allgemein von Lebenserhaltung sondern speziell vom Gesunderhalten verstanden werden. Aber in keinem dieser sumerischen Namen kommt wie in den babylonischen mit *muballiṭ-mîti* zum Ausdruck, daß die Errettung aus Krankheit angesehen würde als eine Belebung aus dem Tode. Übrigens können die sumerischen Namen nach semitischen Mustern gebildet sein.

tracht kommen, in den Psalmen (Ps. 9, 14; 30, 4; 49, 16; 71, 20; 103, 4) und in Deut. 32, 39. I Sam. 2, 6 mögen allerdings alle der chaldäischen Periode oder noch späterer Zeit angehören. Aber auch in der Schrift Hosea c. 6, 1 f. liegt dieselbe Auffassung vor, wenn hier nämlich neben dem Heilen und Beleben von einem Auferstehnlassen des Volkes aus dem Tode die Rede ist. Daß die Stelle dem Propheten Hosea, überhaupt daß sie der Zeit der ältern Propheten angehört, wird allerdings von verschiedenen Seiten bezweifelt. Es soll von ihrer Auffassung und Herkunft weiterhin gehandelt werden. Es wird dann zu erwägen sein, ob die hier vielleicht ausgesprochene Vorstellung, die in den verwandten Aussagen nicht vorkommt, von der Wiederbelebung als einer Auferstehung schon jener Zeit angehören kann.

Ein geschichtlicher Zusammenhang zwischen der alttestamentlichen Vorstellungsweise von der „Belebung“ des Kranken als einer Errettung aus dem Tod und der Bezeichnung der krankheitheilenden Götter der Babylonier mit „Tote lebendig machend“ ist kaum abzuweisen. Der babylonischen Ausdrucksweise entspricht besonders die von Deut. 32, 39. I Sam. 2, 6. Speziell die Kombination der Vorstellung des Heilens mit dem Beleben nach dem direkt ausgesprochenen Töten durch Jahwe ist es, die hier an einen geschichtlichen Zusammenhang mit den babylonischen Aussagen denken läßt. Für Deut. 32, 39 läßt sich sehr wohl, vielleicht auch für I Sam. 2, 6, direkter babylonischer Einfluß aus der Zeit des neuen Reiches annehmen. Ebenso ist dies möglich für die Hosea-Stelle, wenn man sie als eine Interpolation ansieht; aber es ist ebensogut möglich, an ältere Beziehungen zu Babylonien zu denken, die am wahrscheinlichsten als durch die Kanaanäer vermittelt anzusehen wären[1].

Mit der zweiten Annahme würde übereinstimmen die schon oben[2] ausgesprochene Vermutung, daß die Umwandlung des Naturgottes Esmun, der aus dem Tod ersteht, in einen Gott, der aus dem Tod erstehn läßt, d. h. Kranke heilt, sich vollzogen habe nicht ohne den Einfluß der babylonischen Auffassung der Krankenheilung als Totenbelebung. Wir denken für diesen Einfluß zumeist an die Einwirkungen Babyloniens

[1] Auch der griechische Asklepios wurde gelegentlich als Totenerwecker gedacht (vgl. oben S. 341), wofür irgendwelcher Zusammenhang mit babylonischen Vorstellungen schwerlich anzunehmen ist. Überhaupt die alttestamentliche Vorstellung aber vom Beleben durch die Gottheit scheint deshalb auf einen direkten oder indirekten Zusammenhang mit jener babylonischen zu verweisen, weil die alttestamentliche Ausdrucksweise mit der bei den Babyloniern weit verbreiteten und alten Bezeichnung der Götter als „lebendig machend“ übereinstimmt. Auf die Analogie zwischen dem babylonischen und alttestamentlichen Sprachgebrauch hat aufmerksam gemacht TORGE, Seelenglaube u. Unsterblichkeitshoffnung, S. 220 f.

[2] S. 378 f.

auf Kanaan, die in der Periode der Amarna-Briefe bezeugt und schon für ältere Zeiten anzunehmen sind. Herkunft der Übereinstimmung zwischen phönizischer und babylonischer Vorstellungsweise aus einem vorgeschichtlichen Zusammenhang der west- und ostsemitischen Stämme haben wir gerade in diesem Falle nicht wahrscheinlich gefunden.

Über einen irgendwie zu erklärenden Zusammenhang zwischen der babylonischen, phönizischen und alttestamentlichen Auffassung der Krankenheilung als einer Wiederbelebung aus dem Tode hinauszugehn und diese Auffassungsweise als allgemein semitisch anzusehen, ist nicht wohl oder doch nur bis zu einem gewissen Grade möglich. Der äthiopische Sprachgebrauch, der wie der alttestamentliche und babylonische „leben" für „genesen" sagt, beruht allerdings gewiß nicht erst auf Nachahmung des alttestamentlichen Sprachgebrauchs; aber er besagt noch nicht wie jene alttestamentlichen und babylonischen Aussagen, daß die Krankenheilung geradezu als eine Erlösung aus dem Tod angesehen wurde. Die, wie es scheint, altsemitische Anwendung der Wörter für „leben" in dem Sinne von „am Leben bleiben" oder „wiederaufleben", d. i. genesen, ist nur die Vorbedingung dieser speziellern Auffassung. Wir werden also dabei stehn bleiben müssen, daß jene alttestamentliche Darstellung der Krankenheilung als Errettung aus dem Tod in einem irgendwie vermittelten Zusammenhang steht mit einer phönizisch-babylonischen Vorstellung von Gottheiten, die aus dem Tod zum Leben führen. Wir glaubten diese Vorstellung daraus entstanden denken zu sollen, daß es sich um Götter handelt, die auch ihrerseits aus dem Tode zum Leben zurückkehren.

II. Der Gedanke der Totenauferstehung im Alten Testament.

1. Der Wiederbelebungsgedanke in Hosea c. 6, 1 f.

Wir haben im Alten Testament die Vorstellung der Befreiung von Krankheit oder Not als einer „Belebung“ weit verbreitet gefunden. In einer der hierher gehörenden Aussagen, der schon in Betracht gezogenen Stelle der Schrift Hosea c. 6, 1 f., scheint in spezieller Ausführung dieser Auffassung die „Heilung“ oder „Belebung“, nämlich die des Volkes, gedacht zu sein als Auferstehung, als Wiederkehr aus dem Tode. Dazu kommt noch die Vision Ezechiel's vom Leichengefilde c. 37, wo ohne Kombination mit dem Bilde der Krankenheilung die Wiederherstellung des untergegangenen Volkes Israel geschildert wird in dem Bild einer Wiederbelebung, nämlich einer Auferstehung menschlicher Gebeine.

Die Frage nach dem Ursprung der Auffassung der Krankenheilung als einer „Belebung“ und zwar als einer Erlösung aus dem Tode, wie diese Belebung nach der Vergleichung einzelner alttestamentlichen Aussagen mit vielen babylonischen zu denken wäre, ist erst vollständig beantwortet, wenn ermittelt werden kann, auf welchem Wege das Bild der Wiederbelebung als einer Auferstehung aus dem Tod aufgekommen ist.

Die Verse Hos. 6, 1 f. gehören, wenn sie ein echter Bestandteil der Schrift Hosea sind, nach deren traditioneller Datierung, die doch wohl auf im allgemeinen richtiger Beobachtung beruht, ungefähr der Mitte des 8. Jahrhunderts, an. Sie sind aber von einigen Exegeten[1] mit dem ganzen Zusammenhang, in welchem sie stehn (c. 5, 15—6, 3), dem Propheten Hosea abgesprochen und später nachexilischer Zeit zugewiesen worden. Im wesentlichen handelt es sich dabei um das Verhältnis zu dem mit c. 6, 4 beginnenden Abschnitt. Der Zusammenhang mit ihm

[1] So VOLZ, Die vorexilische Jahweprophetie 1897, S. 33; MARTI zu d. St.

scheint mir nicht so schwer zu verstehn, wenn das Stück c. 6, 1—3 aufgefaßt wird als eine in der Zukunft liegende, eventuelle Rede des Volkes; mit v. 4 folgt eine göttliche Antwort, die ebenso als „eventuell und zukünftig" zu verstehn wäre[1]. Vielleicht kann unsere Untersuchung des in c. 6, 1 f. ausgesprochenen Gedankens dazu beitragen, diese spezielle Aussage — welcher Zeit immer ihre uns vorliegende schriftliche Fixierung angehören möge — ihrem Inhalt nach als für ältere Zeit sehr wohl passend zu erweisen. Jedenfalls liegt keine Veranlassung vor, den in v. 1 gebrauchten Wendungen, wie es von andern geschehen ist, Bedenken zu entnehmen gegen Herkunft dieses Abschnittes von Hosea. Jene Wendungen hängen alle zusammen mit dem darunter vorkommenden von Gott gebrauchten רפא, und wir mußten es wahrscheinlich finden, daß dieser Gebrauch des Verbums bei den Hebräern alt war, wie er es nach deutlichen Anzeichen bei andern westsemitischen Stämmen gewesen ist[2].

Die Aussage Hos. c. 6, 1 f. lautet: „Wohlauf, laßt uns umkehren zu Jahwe; denn er hat zerrissen und wird uns heilen, hat geschlagen und wird uns verbinden. Er wird uns beleben nach zwei Tagen; am dritten Tage wird er uns auferstehn lassen [יְקִמֵנוּ wörtlich: aufstehn machen], und wir werden vor ihm leben". Mit dem „Wir" ist gemeint das Volk Ephraim: Jahwe hat es um seiner Abtrünnigkeit willen heimgesucht und wird es nach der hier ausgesprochenen Erwartung zu neuer Blüte gelangen lassen, wenn es sich ihm wieder zuwendet.

Das יְקִמֵנוּ läßt sich vielleicht übersetzen: „er wird uns vom Krankenlager aufhelfen"[3]. An und für sich wäre das ebensogut möglich als der Gebrauch von הֵקִים Jes. 14, 9: „(die Scheol) läßt aufstehn von ihren Thronen alle Könige der Völker", wo freilich מִכִּסְאוֹתָם die Bedeutung bestimmt. Ich bezweifle aber doch, daß יְקִמֵנוּ in der Hosea-Stelle vom Aufstehn des Kranken gemeint ist: in dem vorhergehenden יְחַיֵּנוּ „er wird uns beleben" ist der gegenwärtige Zustand des Volkes gedacht als Gegensatz zum Leben, also als Tod; da scheint es geboten, bei dem „aufstehn machen" an das Aufstehn eines liegenden Toten zu denken. Nur bei dieser Auffassung bilden יחיינו und יקמנו einen vollkommen synonymen Parallelismus, wie er nach dem Parallelismus in v. 1 von „heilen" und „verbinden" zu erwarten ist. Das Bild des Aufstehnlassens des Kranken von seinem Lager würde das genaue Ebenmaß der Versglieder zerstören. Dazu kommt noch ein Bedenken gegen die Anwendung dieses Bildes überhaupt. Die göttliche Heimsuchung ist in v. 1 als ein Zerreißen und Zerschlagen aufgefaßt wie an vielen andern

---

[1] So WELLHAUSEN, Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt[3], 1898, S. 115 f.; NOWACK zu d. St.

[2] S. oben S. 387 f.

[3] So WELLHAUSEN a. a. O., S. 14.

alttestamentlichen Stellen; die Abwendung des Unglücks wird dementsprechend, wie auch anderwärts, als ein Verbinden dargestellt. Ich wüßte aber nicht, daß das Bild des Krankenlagers und des Aufstehns von ihm für das Unheil und seine Abwendung im Alten Testament vorkäme; Ps. 41, 4 ist das Krankenlager kaum bildlich sondern eher eigentlich gemeint. Wohl aber haben wir beobachtet, daß das Verlassensein von Gott vielfach als ein Tod dargestellt wird. Zudem gibt es, soviel ich sehe, keine Stelle, wo הֵקִים sicher gebraucht wäre in der Bedeutung „aufstehn lassen vom Krankenlager" und auch keine, wo קוּם zweifellos gesagt wäre vom Aufstehn des genesenen Kranken. In demselben XLI. Psalm der v. 4 vom Krankenlager redet, kann v. 9 קוּם und ebenda v. 11 הֵקִים allerdings möglicherweise so verstanden werden. Ich finde es aber nicht wahrscheinlich, daß das Verbum so gemeint ist. In v. 4 ist nicht vom Krankenlager des Psalmisten die Rede, der in v. 11 wie schon von v. 5 an mit „ich" auftritt, sondern allgemein vom Krankenlager des Frommen. Überhaupt soll in v. 4 nicht eine jetzt erfahrene oder bestehende Situation geschildert werden, sondern hypothetisch wird gesprochen von der Stützung auf dem Krankenlager als einem gelegentlich vorkommenden Erweis der göttlichen Gnade, wie v. 3 parallel damit und in demselben Sinne gesagt wird, daß Gott den Frommen nicht dahingibt in die Gier seiner Feinde. Also ist durch v. 4 nicht die Situation für v. 11 festgelegt, und die Bitte v. 11: „laß mich aufstehn" wird zu verstehn sein von dem Wiederaufrichten nach dem Unterliegen — שׁכב v. 9 in dem Sinne von נפל wie Jes. 43, 17. Hio. 14, 12; vgl. Richt. 5, 27. In den Stellen Jes. 43, 17 und Hio. 14, 12 findet sich der Gegensatz von שׁכב und קוּם ebenso wie im Psalm, ohne daß an ein Krankenlager gedacht wäre. Vielleicht ist dabei im Psalm שׁכב hyperbolisch gemeint vom Sichniederlegen im Tode. Auch Hio. 14, 12 steht dies Verbum in Verbindung mit dem Gedanken an die Auferstehung vom Tode, also doch wohl nicht nur allgemein vom Unterliegen sondern vom Sichniederlegen im Tode, und ebenso vom Sterben Gen. 47, 30. Deut. 31, 16. Hio. 7, 21 und vom Gestorbensein Jes. 14, 8. Ez. 31, 18; 32, 28. Ps. 88, 6. Hio. 3, 13. Den Tod erwarten im XLI. Psalm die Feinde des Psalmisten für ihn mit Sicherheit (v. 6. 9); in derselben Weise kann der Psalmist selbst den Tod so ansehen, als ob er bereits über ihn Gewalt hätte.

Deutlich steht das Verbum קוּם Hio. 14, 12 und Ps. 88, 11 von dem hier verneinten Wiederaufstehn aus dem Tode. Die Abfassungszeit von Psalm LXXXVIII ist unsicher; er könnte wohl exilisch sein, und das Buch Hiob ist keinenfalls älter. Ebenso wird in der späten Apokalypse des Buches Jesaja c. 26, 14. 19 קוּם gebraucht von der Auferstehung der Verstorbenen, die nicht für die Heiden, aber für Israel erwartet wird. Sie wird hier zugleich bezeichnet als ein Wiederaufleben (יִחְיוּ), wie

auch im Buche Hosea von einem Wiederbeleben und Wiederaufleben (יְחַיֵּנוּ und נִחְיֶה) neben dem Wiederaufstehnlassen die Rede ist. Bei dem „Aufstehn“ der Toten ist zunächst daran gedacht, daß sie nach hebräischer Beerdigungssitte im Grabe liegen. So wird von dem Toten, der in das Grab des Elisa gelegt und durch die Berührung mit dessen Leichnam wieder belebt wird, gesagt: „er stand auf — וַיָּקָם — auf seinen Füßen“ (II Kön. 13, 21). Da קוּם gebraucht wird vom Aufstehn nach dem Schlafe, Spr. 6, 9 im Gegensatz zu שׁכב, so wird die Vorstellung vom Aufstehn der Toten zusammenhängen mit der Auffassung des Todes als eines Schlafes, wie er Jer. 51, 39. 57 („ewiger Schlaf“) und Hio. 14, 12 ausdrücklich genannt ist. Die Toten werden Dan. 12, 2 als „schlafende“ bezeichnet[1]. Entsprechend ist Jes. 26, 19. Hio. 14, 12 vom Aufwachen (הקיץ; Hio. 14, 12 daneben יֵעֹרוּ) der Toten als identisch mit dem Auferstehn die Rede und allein vom Aufwachen Dan. 12, 2 (הקיץ; vgl. II Kön. 4, 31); vielleicht gehört hierher noch das הָקִיץ Ps. 17, 15, wo sich aber auch an das morgendliche Erwachen denken läßt. Das Hos. 6, 2 gebrauchte Hiphil הֵקִים kommt allerdings sonst ebensowenig wie vom Wiederaufstehnlassen eines Kranken vom Wiederaufstehnlassen der Toten vor. Jer. 30, 9, wo es gebraucht wird von dem Wiederkommenlassen des Königs David, ist kaum zu vergleichen, denn hier ist schwerlich an eine Wiederkehr des einstmaligen David gedacht, sondern an das „Aufstellen“ eines andern David; das Verbum wird gebraucht sein wie Deut. 18, 18. Richt. 2, 16. Mich. 5, 4. Sach. 11, 16 und sonst.

Daß Hos. 6, 2 an Auferstehung aus dem Tode denkt[2], wird durch eine andere Aussage der Schrift Hosea c. 13, 14 nahe gelegt. Hier ist, in ebenfalls bildlicher Darstellung, von Erlösung aus dem Tode die Rede, allerdings nicht von einem „Aufstehnlassen“, auch überhaupt nicht in positiver Weise von Erlösung sondern offenbar so, daß der Gedanke daran verneint wird. Man darf schwerlich die hier der Gottheit in den Mund gelegten Worte mit den ältern Erklärern übersetzen: „Aus der Hand der Scheol will ich sie erlösen, vom Tode sie loskaufen; wo sind deine Seuchen, o Tod, wo deine Pestilenz, o Scheol?“ Vielmehr wird der erste Satz mit den meisten neuern Exegeten zu verstehn sein als eine Frage, die eine Verneinung erfordert: „Aus der Hand der

[1] Ps. 88, 6 ist masoret. שֹׁכְבֵי dem יְשֵׁנֵי der LXX (καθεύδοντες) vorzuziehen, weil in besserm Parallelismus mit חללים. Vgl. aber Hio. 3, 13.

[2] An den Tod denkt die Stelle zweifellos, wofür Marti zu d. St. allerdings kaum mit Recht auf die Worte aufmerksam macht: „und wir werden vor ihm leben“, d. h. unter seiner Hut. Aber wie wir sahen, wurde ja die Krankheit als ein Sterben angesehen; deshalb gehn diese Worte nicht über das Bild der Genesung hinaus. Gen. 17, 18 bedeutet „leben vor Jahwe“ nichts anderes als: unter seiner Hut am Leben bleiben.

Scheol sollte ich sie erlösen, vom Tode sie loskaufen?" In dem zweiten fragenden Satze werden dann Tod und Scheol aufgefordert, mit Seuchen und Pestilenz gegen das Volk zu wüten. Der Zusammenhang des ganzen Verses mit dem, was vorhergeht, läßt keinen verheißenden sondern nur einen drohenden Sinn zu, und der unmittelbar auf die Anrede an Tod und Scheol noch in v. 14 folgende Satz nötigt zu dieser Auffassung; denn die Aussage: „Reue ist verborgen vor meinen Augen" kann doch wohl nur meinen, daß Gott die v. 7 ff. ausgesprochenen Drohungen des Verderbens nicht zurücknehmen will. Aber auch bei dieser Auffassung der Stelle liegt in hypothetischer Weise der Gedanke einer Erlösung aus dem Tode vor, und der Tod wird dargestellt als durch die Krankheiten seine Macht entfaltend. In demselben Gedankenkreis bewegt sich c. 6, 2 mit der Darstellung einer Heilung und Wiederbelebung, besonders deutlich dann, wenn hier wirklich von einem Wiederaufstehnlassen aus dem Tode die Rede ist.

So scheint es mir, daß für Hos. 6, 2 doch bei der alten Auffassung von einer Auferstehung aus dem Tode zu verbleiben ist. Ihre bildliche Verwertung setzt noch nicht die Bekanntschaft mit der Vorstellung einer Auferstehung des einzelnen Menschen aus dem Tode voraus. Ezechiel redet c. 37 von einer Wiederbelebung der Totengebeine, um im Bild auszusagen, daß etwas unmöglich Erscheinendes, nämlich die Wiederbelebung menschlicher Gebeine, bei Gott doch möglich sei. In der Hosea-Stelle liegt es anders: im Bilde soll etwas dargestellt werden, dessen Eintritt erwartet wird; bezieht sich das Bild auf die Auferstehung aus dem Tode, so ist nicht anzunehmen, daß dies eine dem Verfasser und dem Volke, das er redend einzuführen scheint, undenkbare Vorstellung war. Wohl aber wäre fraglich, an wessen Tod und Auferstehung in dem angewandten Bilde gedacht wurde. Eine Auferstehung des einzelnen Menschen hat Hosea, wenn die Stelle von ihm herrührt, keinenfalls im Sinne gehabt; denn von ihr hat man, wie wir weiterhin im Anschluß an die Darstellung Ezechiel's sehen werden, noch lange nach Hosea auf israelitischem Boden nichts gewußt. Sie würde dem Hosea ebenso undenkbar erschienen sein wie die Wiederbelebung der Totengebeine dem Ezechiel.

Bedeutsam für die Auffassung der „Auferstehung" in Hos. 6, 2 scheint zu sein die Aussage von den zwei und drei Tagen. Natürlich will das ganz allgemein besagen: in kurzer Zeit. Es fragt sich nur, wie der Verfasser zu dieser Ausdrucksweise kam. Man hat damit verglichen Zahlensprüche, in denen die Zahl variiert wird, so Am. 1, 3 ff.: „wegen drei Sünden und wegen vier"; Am. 4, 8: „zwei, drei Städte" und ähnlich an vielen andern Stellen[1]. In unserm Falle liegt es aber

[1] Weitere Beispiele bei GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 134 s.

doch anders, da es nicht heißt: „nach zwei, drei Tagen", auch nicht: „am zweiten, dritten Tage" sondern: „nach zwei Tagen ... am dritten Tage", und zwar, was zu beachten ist, nicht mit ununterbrochener Folge der Zahlenangaben, wie z. B. Am. 4, 8, sondern mit deren Verteilung auf zwei Sätze: „Er wird uns beleben nach zwei Tagen; am dritten Tage wird er uns aufstehn lassen". Die beiden Zeitbestimmungen können hier als identisch aufgefaßt werden und müssen es wohl. „Nach zwei Tagen" kann keinenfalls besagen wollen: an irgendeinem Tage, der später ist als der zweitnächste. Dadurch würde die Pointe der Aussage, die offenbar auf ein „sehr bald" hinauskommt, zunächst aufgehoben. Auch das ist kaum anzunehmen, daß in den beiden Zeitangaben eine Verschiedenheit zu finden sein sollte mit Auffassung des Ausdrucks „nach zwei Tagen" in dem Sinne von: „am Ende des zweiten Tages". Wäre ein Wechsel in der Zeitbestimmung vom Verfasser beabsichtigt, so würde er doch wohl gesagt haben entweder: „nach zwei Tagen, nach drei Tagen" oder auch „am zweiten Tage, am dritten Tage". „Am dritten Tage" wird also mit „nach zwei Tagen" identisch sein. Die Wiederholung beruht auf der Vorliebe des Hebräischen für den Parallelismus des Ausdrucks, hebt aber hier, wie in andern Fällen, das Wiederholte hervor. Sie erweckt also den Eindruck, daß der Verfasser die Erwartung der Wiederbelebung oder Auferstehung gerade am dritten Tag aus irgendeiner feststehenden Vorstellung entnommen habe.

Die Schrift „De Syria dea" (§ 6) redet von dem Glauben in Byblos, daß nach dem Totenopfer für den Adonis am andern Tage der Gott wieder lebe: μετὰ δὲ τῇ ἑτέρῃ ἡμέρῃ ζώειν τέ μιν μυθολογέουσι. Es wird nicht angegeben, wie lange die Klagefeiern, die vor dem Totenopfer stattfanden, dauerten[1]. Nach Plutarch's „De Iside et Osiride" fiel der Todestag des Osiris auf den 17. Athyr (c. 13, 356 C, vgl. c. 42, 367 E), seine „Auffindung" auf den 19. Athyr (c. 39, 366 F), also auf den dritten Tag, vom Todestag an gerechnet. Wie alt diese Folge der Feiertage in Ägypten war[2] und ob die Auferstehungsfeier des

[1] Der Bericht lautet: Ἐπεὰν δὲ ἀποτύψωνταί τε καὶ ἀποκλαύσωνται, πρῶτα μὲν καταγίζουσι τῷ Ἀδώνιδι ὅκως ἐόντι νέκυι, μετὰ δὲ τῇ ἑτέρῃ ἡμέρῃ κτλ. Es ist deutlich, daß diese Zeitbestimmung sich nur auf πρῶτα bezieht. Es bleibt also zweifelhaft, wie lange die Klagen dauerten und ebendamit, wie lange vor den Tag des Totenopfers der Todestag des Adonis fiel.

[2] Der 17. Athyr als Todestag des Osiris ist bezeugt „durch eine Notiz des der 19. Dynastie entstammenden Papyrus Sallier IV, welcher auf diesen Tag die Osirisklage in Sais setzt ..." (WIEDEMANN, Die Religion der alten Ägypter 1890, S. 112). Andere Daten für Osirisfeste s. bei H. SCHÄFER, Die Mysterien des Osiris in Abydos, S. 25, Anmkg. 4. Eine Feier des Wiedereinzugs des Osiris als des wiederaufgelebten aus seinem Grab in den Tempel von Abydos ist bezeugt durch einen Denkstein aus

Adonis von Byblos überhaupt alt war, wissen wir nicht. Es liegt aber, worauf schon oben in andern Zusammenhängen verwiesen wurde, nahe, anzunehmen daß zwischen den Festen und Mythen des Osiris und Adonis ein sehr alter Zusammenhang bestand, wie dies überhaupt zwischen Kultformen in Ägypten und Byblos der Fall war[1]. Einen durchschlagenden Grund, am Alter der Feier des Wiederauffindens oder Wiederauflebens im Adonisdienste zu zweifeln, haben wir nicht. Wenn nicht die Feier, so muß doch, wie wir meinten[2], die Vorstellung des Wiederauflebens des Adonis so alt sein wie die Feier seines Todes. Die zeitliche Folge des Todes- und des Auferstehungstages mag im Laufe der Jahrhunderte oder Jahrtausende sowohl in Phönizien als in Ägypten gewechselt haben. Nach den Darstellungen der Schrift „De Syria dea“ und Plutarch's folgten sie zu ihrer Zeit in beiden Ländern nahe aufeinander. Es ist jedenfalls als möglich anzusehen, daß damals oder in einer frühern Zeit auch in Phönizien der Auferstehungstag der dritte Tag nach dem Tode war[3]. Im römischen Attiskult, der dem Anschein nach in irgendwelchem Zusammenhang steht mit dem Adonisdienste, fand die Feier des Todes am 22., die der Wiederbelebung am 25. März statt[4], diese also nicht am dritten Tage vom Todestag an gerechnet sondern am dritten der darauf folgenden Tage. In den beiden Kulten des Osiris und des Attis, die zueinander in einer Beziehung mindestens der Analogie stehn, ist das ihnen in Variationen gemeinsame Hervortreten der Dreizahl für die Folge der Feiertage immerhin bemerkenswert[5]. Es scheint mir nicht fernliegend, anzunehmen daß die

---

dem mittlern Reiche, s. H. SCHÄFER a. a. O., S. 30 f. (Z. 21 ff. des Denksteines). Die Folge zweier Feste an einem ersten und einem dritten Tag ist bis jetzt nur bei Plutarch nachzuweisen.

[1] S. oben S. 195 f. [2] Oben S. 136.

[3] In dem oben S. 129 ff. besprochenen Feste des 16. Jahrhunderts auf Malta findet die Freudenfeier der Wiederkehr des heiligen Bildes drei Tage oder annähernd so viel nach der Entfernung des Bildes statt. Diese Zeitdauer könnte nur dann vielleicht als ein Rest aus Adonisfeiern in Betracht kommen (so ZIMMERN, KAT.[3], S. 366, Anmkg. 1), wenn es sich nicht, wie wir annahmen, um die christliche Osterfeier handelt.

[4] HEPDING, Attis, S. 149 ff. 167 ff.

[5] Die Vermutung liegt nicht fern, daß in der Erzählung des Buches Jona die drei Tage und drei Nächte, die der Prophet im Bauche des Fisches zubringt (c. 2, 1), mit den drei Tagen eines auferstehenden Gottes zusammenhängen, da der Fischbauch sich sehr wohl verstehn läßt als mythische Darstellung der Unterwelt, was durch die neutestamentliche Verwertung der Jona-Geschichte noch besonders nahe gelegt wird. Aber der große Fisch kann auch aus ganz andersartigen Vorstellungen entstanden sein, und die beliebte Zahl drei kann in verschiedenen Mythen sehr verschiedener Herkunft sein. In den vielen Geschichten, die es in weit auseinander-

Hosea-Stelle die bildlich verwertete Vorstellung von der Auferstehung am dritten Tag aus einem dem Verfasser bekannten außerisraelitischen Kultglauben entlehnt hat. Auf die Frage, ob dabei an ägyptischen oder kanaanäischen Kultus zu denken wäre, wird später einzugehn sein[1].

Nicht die Zahl drei für die Tage bei Hosea veranlaßt an sich zur Vergleichung mit einem außeralttestamentlichen Kultbrauch. Auffallend ist aber, daß der Hosea-Text eine sehr kleine Zahl von Tagen als die Frist bis auf die Wiederbelebung Israels nennt. Diese Frist ist gerechnet von dem Moment an, wo das bis dahin erstorbene Volk sich wieder Jahwe zuwendet und die Worte des Propheten sich aneignen kann. Weder der Verfasser noch das Volk, das er anscheinend reden läßt, und zwar weder das gegenwärtige noch das zukünftige, konnte von irgendeinem derartigen Moment an vernünftigerweise die Wiederbelebung, d. h. die Wiederherstellung eines Volkstums, das wie tot war, zu einem blühenden in kürzester Frist erwarten. Deshalb ist die Zeitbestimmung „am dritten Tage", wenn sie ohne bestimmte Veranlassung gebraucht wurde, wegen der Stärke der Hyperbel unwahrscheinlich in einer Äußerung des Volkes als Ausdruck — was sie dann sein müßte — seiner ernsthaften Erwartung und wirkt, als Äußerung einer hoffnungsfreudigen Stimmung des Verfassers aufgefaßt, ebenso durch den Eindruck der unverkennbaren Übertreibung abschwächend, was doch nicht beabsichtigt sein könnte[2]. Der dritte Tag als Bezeichnung irgendeiner verhältnismäßig kurzen, wenn auch in Wirklichkeit als viel länger gedachten, Frist ist aber vollkommen verständlich, wenn dem Verfasser eine kultische Auferstehungsfeier am dritten Tage bekannt war, die er als Bild verwertete für eine andersartige Wiederbelebung. Der „dritte Tag" ist dann gewissermaßen sprichwörtlich gebraucht. Die Belebung ist erfolgend gedacht am dritten Tage nach der Zuwendung zu Jahwe, nicht am dritten

liegenden Gebieten von der Verschlingung durch ein Seeungeheuer gibt, kommen drei Tage für die Dauer des Aufenthalts in dem Ketos auch sonst vor (wofür Belege bei HANS SCHMIDT, Jona, Forschungen zur Religion u. Literatur des A. u. N. Testaments, herausggb. von Bousset u. Gunkel, Hft. 9, 1907). In diesen Angaben der drei Tage (vgl. noch eine andere Anwendung dieses Zeitraums a. a. O., S. 111) scheint zum Teil eine Beeinflussung durch das Buch Jona vorzuliegen (wie SCHMIDT S. 10. 23 konstatiert); in einem andern Falle (bei einer Indianergeschichte a. a. O., S. 44) möchte ich an irgendwelchen Zusammenhang mit dem Mythos des Buches Jona oder auch einem andern semitischen Mythos nicht denken.

[1] S. unten 4. Teil, II, 5.

[2] WELLHAUSEN, Kl. Propheten[3], S. 116 vergleicht eine Stelle bei Demosthenes: „Die Athener vertrauten, daß in zwei oder drei Tagen Alles werde verwirklicht werden, was sie nur wünschen möchten". Aber hier liegt Ironie vor, die für die Hosea-Stelle nicht anzunehmen ist, weil in ihr nicht von den hochgespannten Erwartungen anderer die Rede ist, sondern die Hoffnungsfreudigkeit selbst das Wort hat.

Tage nach dem Eintritt des Todeszustandes des Volkes. Dieser ist, wenn jene Übertragung aus einem Kultbrauch hier wirklich vorliegt, wie ein Einmaliges ohne Rücksicht auf seine Dauer gedacht. Das würde darauf beruhen, daß das Gestorbensein dargestellt werden soll, als ob es dem Redenden oder den Redenden erst mit der Zuwendung zu Jahwe bewußt würde, also für das Empfinden erst dann einträte[1]. Die Verwertung eines außerisraelitischen Glaubens in einer Prophetenschrift könnte hier nicht befremden, da es sich in keiner Weise um irgendwelche Entlehnung eines religiösen Gedankens aus dem Naturdienst handelt, sondern lediglich um die bildliche Übertragung eines mythologischen Vorgangs von dem Gott auf das Volk. Die Verwertung eines Glaubens des Naturdienstes ist an dieser Stelle dann am wenigsten auffallend, wenn die Worte, um die es sich handelt, zu verstehn sind als von dem Volke gesprochen, wie es den Anschein hat.

Woher die Ansetzung der Auferstehungsfeier auf den dritten Tag oder nach drei Tagen in jenen Auferstehungskulten oder doch in einzelnen unter ihnen stammt, weiß ich nicht anzugeben. Schwerlich ist dabei an das Sichtbarwerden des neuen Mondes am dritten Tage zu denken[2]. Allerdings wird Osiris, wie sonst mit vielem andern, so auf dem Denkstein Ramses' IV in Abydos auch mit dem sich verjüngenden Monde verglichen und dabei geradezu als der Mond bezeichnet[3]; aber trotzdem ist er kein Mondgott. An andern Stellen ist er die Sonne oder der Nil und auch einmal die Erde[4]; zu den zuletzt angeführten Naturdingen hat er eine nähere Beziehung als gerade zum Monde. Für Adonis und Attis liegt keinerlei Beziehung zum Monde vor, ebensowenig für Tammuz, wenn man hier an ihn denken wollte; von einer Auferstehungsfeier nach drei Tagen ist für ihn nichts bekannt, überhaupt bis jetzt nichts Sicheres von einer Auferstehungsfeier. Schwerlich auch

[1] In ähnlicher Weise muß man im Adoniskult die Stellung der Todesfeier am Ende der Todeszeit des Gottes aufgefaßt haben. Auch im Attisdienste würden die drei Tage nicht die wirkliche Dauer der Todeszeit des Gottes bezeichnen.

[2] So HITZIG zu Hos. 6, 2 (3. Aufl. 1863), ohne Entlehnung aus dem Kultus eines bestimmten Gottes zu behaupten. Nach WINCKLER, Geschichte Israels, Tl. II, 1900, S. 84 sind im Mythos des „Tammuz" „drei Tage" für die Zeit von der Niederfahrt bis zur Auferstehung „vom Mondlauf genommen". An den Mondlauf denkt auch ZIMMERN, KAT.[3], S. 389 für die von ihm angenommenen drei Tage im Adoniskult, ebenso wie WINCKLER ohne Beziehung auf Hos. 6, 2. Vgl. noch ZIMMERN, Zum Streit um die „Christusmythe", S. 48 und A. JEREMIAS, Die Panbabylonisten 1907, S. 29. 59 (gleichfalls ohne Berücksichtigung von Hos. 6, 2).

[3] ERMAN, Die ägyptische Religion[2], S. 96. Bei Plutarch, Is. et Os. stammen die Zahlen 28 für die Regierungs- oder Lebensdauer des Osiris (c. 13, 356 D) und 14 für die Teile seines zerstückelten Leichnams (c. 18, 358 A) aus dem Mondwechsel.

[4] ERMAN, ÄZ. XXXVIII, S. 31.

kann in den drei oder vier Kulten, die für uns in Betracht kommen, davon die Rede sein, wie angenommen worden ist, daß das am Monde Beobachtete auf die Sonnengottheit übertragen worden sei; denn, abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit dieser Übertragung, sind eben Osiris, Adonis und Attis und auch Tammuz keine Sonnengötter, sind es wenigstens ursprünglich nicht[1].

Eher vielleicht liegt in den drei Tagen eine Auffassung vor, die entlehnt war aus der Vorstellung vom Tode des Menschen. Der bei verschiedenen Völkern offenbar spontan entstandene Glaube, daß die Seele nach dem Tode längere Zeit in der Nähe der Leiche verbleibe[2], ist für das spätere Judentum durch Aussagen in zwei Midraschim, Bereschit Rabba und Wajiḳra Rabba, bezeugt in der speziellen Vorstellung, daß die abgeschiedene Seele sich drei Tage lang in der Umgebung des Leichnams aufhalte, ehe sie ihn ganz verläßt[3]. Damit scheint zusammenzuhängen, daß nach einer Angabe des jerusalemischen Talmud der gegen Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. lebende Rabbi (Juda I) verboten haben soll, einen Toten früher als drei Tage nach Eintritt des Todes zu bestatten, eine Bestimmung, die allerdings nach derselben Angabe in der Regel nicht beobachtet wurde[4]. Auch einzelne Aussagen in apokalyptischer Literatur verweisen wenigstens auf irgendwelche Bedeutsamkeit des dritten Tages nach dem Tode[5]. Ältere Spuren für

---

[1] Es ist ja wohl möglich, daß gelegentlich irgendwo der wiedererscheinende Mond als Symbol der Auferstehung angesehen worden ist. So könnte man daran denken bei dem Bild eines Halbmondes auf pannonischen Grabsteinen, s. ED. MAHLER, Der Mond als Symbol der Auferstehung auf pannonischen Grabsteinen, Orientalistische Litteratur-Zeitung, Jahrg. X, 1907, Sp. 412 ff. Aber das Bild des Mondes kann auch hier in anderer Weise motiviert sein, etwa als das Zeichen einer Gottheit, deren Schutze der Verstorbene befohlen wird. Die Grabsteine sind aus römischer Zeit, haben lateinische Inschriften; der Halbmond könnte also wohl auf dem Einfluß eines orientalischen Kultus beruhen. Aber erwiesen ist auch dies nicht.

[2] WUNDT, Völkerpsychologie, Bd. II, 2, S. 43.

[3] Bereschit Rabba, Par. 100 zu c. 50, 10 (WÜNSCHE's Übersetzung S. 504); Wajiḳra Rabba, Par. 18 zu c. 15, 1 (WÜNSCHE S. 117). Die Stelle aus dem Midrasch Bereschit gehört zu jungen Bestandteilen, vgl. SCHÜRER, Geschichte des jüdischen Volkes, Bd. I[3], 1901, S. 140 f.

[4] So nach S. KLEIN, Tod und Begräbnis in Palästina zur Zeit der Tannaiten, Berlin 1908 (Dissertation von Freiburg i. B.), S. 43.

[5] Eine anonyme Apokalypse (Sophonias-Apokalypse) bei STEINDORFF, Die Apokalypse des Elias usw. (Texte u. Untersuchungen, herausggb. von v. Gebhardt u. Harnack, Neue Folge, Bd. II, 1899, Hft. 3a), S. 150: „... die Diener der ganzen Schöpfung, welche zu den Seelen der Gottlosen kommen ...; sie schweben drei Tage lang mit ihnen in der Luft umher, bevor sie sie nehmen und in ihre ewige Strafe werfen". Testamentum Abraham, Rezens. A c. 20, S. 103 ed. M. R. James

diese Anschauung vermag ich im Semitismus nicht nachzuweisen, auch keine entsprechende Vorstellung auf ägyptischen Boden; wohl aber war bei den Persern eine analoge Vorstellung verbreitet. Schon jüngere Partien des Avesta reden zwar nicht wie spätere parsische Schriften von einem dreitägigen Umherirren der abgeschiedenen Seele, wohl aber von der Entscheidung des Schicksals der Seele am dritten Tage nach dem Tode, wobei nach einer dieser Aussagen die Seele bis dahin in unmittelbarer Nähe des Leichnams verbleibend gedacht ist[1].

Bei dieser Sachlage könnte man wohl an eine Entlehnung der Vorstellung von den drei bedeutsamen Tagen auf seiten des Judentums denken. Notwendig ist diese Annahme aber nicht. Die Stellen in Bereschit Rabba und Wajiḳra Rabba bringen die Vorstellung von dem dreitägigen Aufenthalt der abgeschiedenen Seele in der Nähe des Leichnams in Verbindung mit der auch im Talmud und in andern Midraschim[2]

(The Testament of Abraham, Texts and Studies ed. J. A. Robinson, Bd. II, 2, Cambridge 1892): ... ἐκήδευσαν τὸ σῶμα τοῦ δικαίου Ἀβραὰμ ἕως τρίτης ἡμέρας τῆς τελειώσεως αὐτοῦ. Testamentum Iobi c. 53, S. 137 ed. M. R. James (Apocrypha anecdota II, Texts and Studies, Bd. V, 1, 1897) nennt nur die Bestattung nach drei Tagen: καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐνέθεντο αὐτὸν εἰς τὸν τάφον. Diese Belege verdanke ich BÖKLEN, Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der Parsischen Eschatologie 1902, S. 28 f. Er fügt für die drei Tage noch weitere Belege hinzu aus den Παραλειπόμενα Ἰερεμίου und der Pistis Sophia, aus denen sich neue Momente nicht ergeben.

[1] Im Vendidad 19, 28 nach DARMESTETER's Übersetzung (Le Zend-Avesta, Bd. II, Annales du Musée Guimet, Bd. XXII, Paris 1892, S. 269) kommt, wenn der Mensch gestorben ist, in der dritten Nacht, „quand l'aurore brille et s'allume, que ... et que le soleil se lève", die Seele an die ihr Schicksal entscheidende Cinwat-Brücke. Nach Yasht 22, 2 ff. (Hadhokht Yasht a. a. O., S. 651 ff.) ruht die Seele des Gerechten und „wirbelt" („tourbillonne") die des Ungerechten bis zur dritten Nacht nach Eintritt des Todes in der Nähe des Hauptes. Am Ende der dritten Nacht, im Morgengrauen, erfolgt die Entscheidung. Die erste Nacht ist deutlich bezeichnet als die erste unmittelbar nach dem Eintritt des Todes. Zwischen diesem und der Entscheidung liegen also zwei volle Tage. Im Minokhired II, 115 (WEST, Pahlavi texts translated [Sacred books of the East V], Bd. III, Oxford 1885, S. 17 f.) kommt die Seele am vierten Tage in der Morgendämmerung zu der Cinwat-Brücke. Nach den eben angeführten Stellen muß hier (wie WEST a. a. O., S. 16, Anmkg. 6 zweifellos richtig annimmt) in der Zählung der Tage der Todestag als erster eingeschlossen sein. Die Entscheidung erfolgt also nach Ablauf von drei Tagen, den Todestag eingeschlossen. Zu der Erwähnung des vierten Tages Parallelen außerhalb der eranischen Literatur bei BÖKLEN a. a. O., S. 29 f.

[2] Jerusalemischer Talmud Moed ḳatan III ed. Ven. S. 82b Z. 47 und Jebamot XVI, S. 15c; babylonischer Talmud Sabb. 151b; Tanchuma מקץ zu Gen. 42, 1 im Anschluß an die Angabe, daß die Trauer drei Tage lang dauert; Midrasch Kohelet zu c. 12, 5 (WÜNSCHE's Übersetzung S. 154). Die Stellen aus Talmud und Tanchuma

geltend gemachten Beobachtung, daß drei Tage lang das Angesicht des Verstorbenen erkennbar bleibe und mit dem dritten Tage Veränderungen des Leichnams einträten. Eben daraus wird gefolgert worden sein, daß erst nach drei Tagen die Trennung von Seele und Leib vollständig wird. Es liegen hier also physiologische Beobachtungen zugrunde, die spontan bei verschiedenen Völkern gemacht werden konnten. Da die Aussage in Bereschit Rabba und Wajiḳra Rabba an diese Beobachtungen anknüpft, sieht es nicht gerade so aus, als ob ihre Vorstellung von den drei Tagen auf einer Entlehnung beruhe. Das ist um so weniger wahrscheinlich als nach einer Angabe im Midrasch Tanchuma mit den Wahrnehmungen von Veränderungen des Leichnams die Sitte zusammenhängt, drei Tage lang zu trauern, wobei kaum an eine Entlehnung zu denken sein wird. Jene Anschauungsweise von dem Verhältnis der Seele zum Leichnam in den drei Tagen könnte danach auch auf semitischem Boden alt sein[1]. Allerdings wohl nur in dem einen Punkte, daß die Seele noch drei Tage lang in der Nähe des Leichnams bleibend und erst dann die Trennung eintretend gedacht wurde. Wenn ich die alttestamentlichen Aussagen vom Zustand nach dem Tode richtig verstehe, so bestand bei den Hebräern die Vorstellung von einer dauernden Fortexistenz der Seele, der Nephesch, kaum, jedenfalls nicht in der spätern alttestamentlichen Zeit[2]; auch bei den Babyloniern der geschichtlichen Zeit scheint sich der Glaube an eine Fortdauer der Seele,

---

verdanke ich Herrn Professor J. BARTH, der auch die Güte gehabt hat, die Korrektheit der Angaben aus den drei andern Midraschim zu prüfen. Danach bringen die Zitate für die drei Tage bei KLEIN a. a. O., S. 13, Anmkg. 3 nicht alle ganz korrekt den Inhalt der zitierten Stellen zum Ausdruck.

[1] Gegen eine Entlehnung der jüdischen Vorstellung aus dem Parsismus spricht vielleicht auch der Umstand, daß im Judentum ständig von drei Tagen oder dem dritten Tage die Rede ist, während es sich im Parsismus um drei Nächte handelt, s. oben S. 413, Anmkg. 1. Die parsische Totenfeier wird bezeichnet, worauf mich Professor EDVARD LEHMANN aufmerksam macht, als die Feier der drei Nächte (DARMESTETER, Le Zend-Avesta, Bd. I, Annales du Musée Guimet, Bd. XXI, 1892, S. 358). — Dem P. JAUSSEN (Coutumes des Arabes au pays de Moab, S. 103) wurde zu Maʿân erzählt, daß der Geist (روح) des Verstorbenen sieben Tage lang um das Grab herumschweift. Nicht nur die Zeitdauer ist hier anders als in der aus andern Quellen mitgeteilten Vorstellung, sondern es handelt sich hier um die Beschwerde für den Geist oder die Seele, Abschied zu nehmen von der Ruhestätte des Leichnams, dort dagegen um den Prozeß der Lostrennung der Seele als der Lebenskraft von der Körperlichkeit. Vgl. übrigens noch anderweitige Belege für die Siebenzahl der bedeutsamen Tage nach dem Tode bei BÖKLEN a. a. O., S. 29; BOUSSET, Die Religion des Judentums[2], S. 341, Anmkg. 1.

[2] Im nachalttestamentlichen Judentum liegt es anders, s. F. WEBER, Jüdische Theologie[2], 1897, S. 336 ff.; KLEIN a. a. O., S. 12 ff.

napištu, nicht nachweisen zu lassen[1]. Nur bei den Aramäern, in der Hadad-Inschrift, läßt sich vielleicht etwas derartiges finden[2]. Am wahrscheinlichsten wäre die semitische Anschauungsweise unter der Voraussetzung jener Vorstellung von den drei Tagen so zu denken, daß nach dieser Frist der Übergang der Nephesch stattfindet in die Existenzweise der Rephaïm, der Schatten in der Scheol, womit das Dasein der Nephesch als solcher ein Ende haben würde. Möglich aber ist es, daß in der Anschauung von den drei Tagen im Judentum ein Rest aus einer ältern Auffassung von der Seele vorliegt, die ihr eine dauernde Existenz zusprach. Bei der Übertragung jenes Vorgangs in dem Verhältnis zwischen Seele und Leib von dem Menschen auf einen Gott wäre für diesen aus dem Übergang der Seele in eine neue Existenzweise der Übergang zu neuem Leben geworden[3]. Übrigens könnte als Erklärung einer kultischen Auferstehungsfeier nach drei Tagen oder am dritten Tage schon etwa genügen die Sitte der dreitägigen Trauer, die wenigstens für das spätere Judentum bezeugt ist. Mit dem Aufhören der Trauer um den gestorbenen Gott würde er, den man nicht im Tode bleibend denkt, zu neuem Leben eingehn[4].

Daß in den beiden uns vorliegenden Angaben über den Auferstehungstag eines Gottes und in der Wiederbelebungshoffnung bei Hosea, sich Übereinstimmung in der Annahme einer Dreizahl von Tagen nur bei verschiedener Zählungsweise ergibt, kann kaum gegen einen Zusammenhang dieser Vorstellungen und Sitten eingewendet werden. Im Parsismus handelt es sich nicht um drei sondern nur um zwei volle Tage zwischen dem Tod und der Entscheidung des Schicksals der Seele, und die rabbinischen Aussagen schwanken zwischen der Angabe von

---

[1] Vgl. überhaupt Artikel „Feldgeister" PRE.[3], Bd. VI, 1899, S. 14.

[2] Z. 17 f. 21 f., LIDZBARSKI, Epigraphik, S. 441.

[3] Die drei Tage beziehen sich nicht unbedingt auf den ursprünglichen Mythos des Gottes. In der Zeitfolge des Attis- und Adoniskultus jedenfalls hat sich eine Variation des Mythos gebildet. Vgl. oben S. 136 f.

[4] Außerhalb des Parsismus sind mir bei indogermanischen Völkern keine sichern Spuren bekannt für Bedeutsamkeit der drei Tage oder des dritten Tages nach dem Tode. Bei den Indern kommen drei Tage vor als Periode der Unreinheit nach einem Todesfall (CALAND, Ueber Totenverehrung bei einigen der indo-germanischen Völker, Verhandelingen der K. Akad. van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Deel XVII, Amsterdam 1888, S. 22 f.). Die Tage scheinen aber eher nach der Verbrennung des Leichnams als nach dem Eintritt des Todes berechnet zu sein, ebenso auch vielleicht die Speisung des Verstorbenen während dreier Tage (ebend. S. 23). Jedenfalls scheint der dritte Tag nach der Beisetzung gemeint zu sein in der bei den Griechen bezeugten Sitte des Totenopfers am dritten Tage (ebend. S. 70 f.).

drei Tagen und des dritten Tages[1]. Die Zählung eines dritten Tages und ebenso die Bestimmung einer Zeitdauer von drei Tagen ist überall schwankend, je nachdem Anfangspunkt und Endpunkt der Zählung angesetzt werden. Für die drei Tage kann als erster gerechnet werden der Todestag oder der Tag nach dem Tode. Ebenso kann der Abschluß von drei Tagen gedacht werden am Ende des dritten Tages oder erst nach seinem Ablaufen. Überall aber kommt hier irgendwie eine Dreizahl in Betracht. Das kann, wie mir scheint, auf einen Zusammenhang verweisen trotz der Differenzen in der Zählung.

Es ist immerhin möglich, daß die Anschauung von der Bedeutsamkeit der drei Tage nach Eintritt des Todes schon im ältesten Orient, auch dem semitischen, verbreitet war und daß sie, seitdem man sich die Götter nach Art der Menschen vorstellte, mit der Auferstehung von Göttern in Verbindung gebracht wurde.

Aber ein Zusammenhang des dritten Tages in der Schrift Hosea mit einer kultischen Auferstehungsfeier ist nach dem uns vorliegenden Material allerdings sehr unsicher; ob er besteht, muß dahingestellt bleiben. Er ist für unsere Darstellung von untergeordneter Bedeutung. Wichtig ist uns nur die Frage, ob die Hosea-Stelle den Auferstehungsgedanken kennt und im Bilde verwertet. Diese Frage ist, wie mir scheint, aus der Erklärung des Textes heraus allerdings zu bejahen. Auf die andere Frage nach der Möglichkeit, schon dem Propheten Hosea selbst die Aussage von einer Auferstehung, die wir in dem vorliegenden Texte seines Buches zu finden glaubten, zuzuschreiben, wird weiterhin zurückzukommen sein.

2. Der Gedanke der Totenauferstehung seit Ezechiel.

Von der Hosea-Stelle abgesehen, kommt in einer sicher zu datierenden Aussage des Alten Testaments der Gedanke an Auferstehung nicht vor dem Propheten des Exils Ezechiel zum Ausdruck. In dessen Vision von dem Tale voller Totengebeine, die wiederbelebt werden, findet sich das eigentliche Wort für auferstehn קוּם nicht; es ist von einem Wiederaufleben — חָיָה — der verdorrten Gebeine die Rede (c. 37, 3. 5 f. 9 f.) und von einem Wehen des Lebensodems in die Erschlagenen (v. 6. 9 f.), aber doch auch, mit einer Variation für קוּם, davon, daß die Erschlagenen „auf ihren Füßen auftraten — וַיַּעַמְדוּ“ (v. 10). Es handelt sich bei Ezechiel nur um dies „Auftreten“, nicht um ein Auferstehn aus der Erde, da die Gebeine, die er sieht, auf dem Felde liegen. Er erklärt seine Darstellung als ein Bild für die Wiederbelebung

---

[1] Man beachte auch in den oben S. 412, Anmkg. 5 angeführten Stellen aus Apokalypsen den Wechsel zwischen drei Tagen und drittem Tag.

des erstorbenen Volkes Israel, d. h. für die Wiederherstellung des vernichteten Volkes. Die Wiederbelebung von Totengebeinen ist ihm etwas dem menschlichen Verstand Undenkbares (v. 3), und es ist die Pointe der Darstellung, daß eine Wiederbelebung Israels unmöglich scheint, aber trotzdem von Jahwe verwirklicht werden wird.

Bald nach Ezechiel — wenn nämlich die Lieder des Buches Jesaja vom Knechte Jahwe's, wie ich nicht anders annehmen kann, dem exilischen Verfasser der Kapitel 40—55 angehören — kommt in Jes. 53, 10 ff. der Auferstehungsgedanke vielleicht wieder zur Anwendung: nachdem der Knecht Jahwe's „seine Seele" als Schuldopfer dahingegeben hat, sieht er Nachkommenschaft, lebt lange; das Vorhaben Jahwe's gedeiht durch seine Hand, und er teilt mit den Starken Beute. Wer immer mit dem Knechte Jahwe's gemeint ist, ob ein Kollektivum oder andernfalls welcher Einzelne, anscheinend operiert der Verfasser mit dem Gedanken des Wiederauflebens nach dem Tode. Von wiederaufleben ausdrücklich in der Form der Auferstehung redet er aber nicht.

Für die Bestimmung der Entstehungszeit des Auferstehungsgedankens auf israelitischem Boden kann die schon oben[1] besprochene Aussage in dem Liede der Hanna I Sam. 2, 6 nicht in Betracht kommen: „Jahwe tötet und macht lebendig, führt hinab in die Scheol und wieder herauf". Diese Heraufführung müßte allerdings bei näherer Bestimmung zu verstehn sein — wenn auch nur im Bilde — als ein leibliches Wiederaufstehnlassen. Aber ausdrücklich ist doch von Auferstehung nicht die Rede. Deshalb besteht die Möglichkeit, daß der Dichter des Liedes nur allgemein an eine Überwindung des Todeszustandes dachte, ohne sich einer bestimmten Art ihrer Ausführung bewußt zu sein. Diese Möglichkeit liegt um so näher, als der Ausdruck, wie wir geglaubt haben urteilen zu müssen, auf einer bewußten Hyperbel zu beruhen scheint für den Gedanken, daß Jahwe den errettet, der schon so gut wie der Scheol anheimgefallen ist. Dazu kommt, daß die Abfassungszeit des Liedes ganz unsicher ist. Die Erwähnung des Königs und des Gesalbten Jahwe's in v. 10 gibt kein Recht, mit irgendwelcher Sicherheit an Abfassung in der Königszeit zu denken[2]. Das vielfach an späte Psalmen anklingende Lied mag auch seinerseits spät nachexilisch sein[3].

---

[1] S. 393. [2] Vgl. oben Anmkg. 3 zu S. 393 Schluß.

[3] Hio. 19, 25 ff. kommt, wie mir scheint, für den Auferstehungsgedanken keinenfalls in Betracht, wie allerdings nach vielen Vorgängern wieder SCHWALLY, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel 1892, S. 110 ff. annimmt. Aber man mag das Wort מבשרי verstehn in dem Sinne: „aus meinem Fleische heraus" oder „ohne mein Fleisch" oder auch dies Wort beanstanden, so ist

Von leiblicher Auferstehung der Einzelnen reden erst in den Ausgängen der alttestamentlichen Literatur mit unmißverständlicher Deutlichkeit zwei Stellen. Einmal die Darstellung in der kleinen Apokalypse des Buches Jesaja, wo es (c. 26, 19) in einer Anrede der Gemeinde an Jahwe heißt: „Leben werden deine Toten; meine Leichname werden auferstehn. Wacht auf und jubelt, Bewohner des Staubes; denn Tau des Lichtes ist dein Tau, und die Erde gebiert Schatten". Daneben die abschließende Erwartung des Buches Daniel c. 12, 2: „Und viele von denen, die im Erdenstaub schlafen, werden aufwachen, die einen zu ewigem Leben und die andern zu Schmach und ewiger Verwerfung". Beide Aussagen gehören einer Zeit an, wo das Judentum mit dem Parsismus in Berührung gekommen war. Da sich nun nirgends in der Religionsgeschichte ein Auferstehungsglaube findet, der diesem jüdischen so ähnlich wäre wie der persische, liegt die von vielen vertretene Anschauung nahe, daß der jüdische Auferstehungsglaube aus dem Parsismus abzuleiten sei[1].

Von einem Glauben an Auferstehung der Toten oder einer Hoffnung darauf haben wir bei den Israeliten in der vorpersischen Periode keine Spur. Da nun auch der Auferstehungsgedanke im Buche Hosea exegetisch zweifelhaft erscheinen kann, da er bei Ezechiel nur negativ zur Geltung kommt und in der Schilderung des Gottesknechtes des Buches Jesaja von Auferstehung nicht geredet wird, sondern von Wiederbelebung, möglicherweise mit Bezug auf ein Kollektivum, das in andern Individuen neu ersteht, so wäre allerdings denkbar, daß überhaupt der positive Gedanke einer leiblichen Palingenesie nach dem Tode dem Judentum aus dem Parsismus zugekommen ist. Nach dem Zeugnis des Theopomp kann kein Zweifel darüber bestehn, daß der Auferstehungsglaube bei den Persern früher bestand als er auf jüdischem Boden erstmals bestimmt datierbar im Buche Daniel bezeugt ist. Es wird deshalb geboten sein, zunächst von unserer Erklärung der Hosea-Stelle und von irgendeinem Urteil über die Schilderung und Auffassung Ezechiel's abzusehen und die Möglichkeit eines persischen Ursprungs nicht nur des

---

immer nur von einem zukünftigen Schauen entweder aus der gegenwärtigen Leiblichkeit heraus oder ohne sie, also von einem geistigen Schauen, die Rede, oder auch es bleibt gänzlich dahingestellt, in welchem Daseinszustand Hiob dies Schauen zu erleben erwartet. Von einer Wiederbelebung des Leibes ist in der Stelle nichts zu finden.

[1] Vgl. zur Orientierung aus der neuern Literatur STAVE, Über den Einfluß des Parsismus auf das Judentum, Haarlem 1898, S. 145 ff.; CHARLES, A critical history of the doctrine of a future life in Israel, in Judaism, and in Christianity, London 1899, S. 134 ff. und besonders SÖDERBLOM, La vie future, S. 314 ff.; über das Alter des Auferstehungsglaubens im Parsismus ebend. S. 242 ff.

jüdischen Auferstehungsglaubens sondern überhaupt des alttestamentlichen Auferstehungsgedankens zu prüfen.

Zunächst ist zu konstatieren, daß die alttestamentlichen Ausdrücke für die Auferstehung nicht durchweg auf die persische Vorstellung passen, also, so weit es nicht der Fall ist, nicht unter ihrem Einfluß gebildet zu sein scheinen. Das Alte Testament redet, wie wir sahen[1], von einem Erwachen der Toten und von dem Tod als einem Schlafe. Diese Vorstellung vom Tode findet sich in Stellen, von denen wohl keine vorexilisch ist[2]. Wenn sie danach vielleicht nicht der ältesten Anschauungsweise der Hebräer angehört, so ist sie doch unabhängig von persischem Einfluß aufgekommen. Denn nach der persischen Anschauung vom Todeszustand schläft der Verstorbene nicht, sondern sein Leib verwest, seine Seele aber behält das Bewußtsein über den Tod hinaus und nimmt es durch das Seelengericht an der Brücke Cinwat hindurch bis in die Seligkeit oder Verdammnis mit. Niemals wird im Eranischen der Tod als ein Schlaf bezeichnet[3]. Die alttestamentlichen Ausdrücke dagegen vom Schlafen und Aufwachen der Toten entsprechen der sonstigen Anschauung des Alten Testaments vom Todeszustand, die, wenn sie nicht uralt sein sollte, doch lange vor der Berührung mit den Persern bestanden haben muß. Der Todeszustand wird gedacht als ein Aufenthalt in der dunkeln Unterwelt, der der Freude und des Schmerzes, überhaupt des klaren Bewußtseins entbehrt. Die Babylonier und Assyrer reden mit derselben Vorstellungsweise von dem unterirdischen Totenreich, und auch bei den Phöniziern finden wir Spuren von ihr. Sie nennen wie die Hebräer die Toten Repha'im, d. i. „Schlaffe", der Lebenskraft entbehrende Wesen. Menander bei Josephus bezeichnet demnach wahrscheinlich ganz korrekt das unter Hiram gefeierte Fest der Wiederkehr des tyrischen Herakles als seine ἔγερσις[4], als ein Erwachen aus schlafähnlichem Zustand.

Nach alttestamentlicher Anschauung treten die Auferstehenden heraus aus der Unterwelt. Auf diese Vorstellung verweist die Benennung der erwachenden Toten mit „im Erdenstaub Schlafende" im Buche Daniel und die Aussage in der Apokalypse des Buches Jesaja, daß die Erde die auferwachenden Toten „gebäre"; darauf deutet auch der Ausdruck קוּם „aufstehn" an beiden Stellen. Die Vorstellung hängt zusammen mit der Sitte der Bestattung in der Form der Beerdigung. Das Totenreich, die Scheol, wird gedacht nach Analogie des Grabes.

[1] Oben S. 406. [2] II Kön. 4, 31 kommt nicht in Betracht.

[3] Nach brieflichen Mitteilungen von Professor GELDNER, dem ich überhaupt meine Angaben über Sprachliches in Avesta und Bundehesch verdanke. Für die Verwertung seiner Angaben trage ich die Verantwortung allein.

[4] S. oben S. 135.

Im Parsismus bewegt sich die Erwartung des Auferstehns in Ausdrücken, die einem unter den alttestamentlichen entsprechen. Von der Totenauferstehung werden im Avesta zwei Verben gebraucht, die dem hebräischen קום „aufstehn" analog sind, das eine auch das Aufstehn vom Bett oder Schlaf ausdrückend[1]. Wenn also Herodot (l. III, 62) in seinem Bericht von der Äußerung des Prexaspes über die denkbare Auferstehung des Astyages mit den Worten: εἰ μέν νυν οἱ τεθνεῶτες ἀνεστέασι an den persischen Auferstehungsglauben gedacht hat, was doch wahrscheinlich ist, so hat er den durchaus korrekten Ausdruck dafür gewählt[2]. Die Beerdigung ist nun allerdings auch bei den Persern vielfach Brauch gewesen; aber nach den Vorschriften des Avesta ist sie unstatthaft und die Überlassung der Leichen an die Vögel und wilden Tiere geboten[3]. Mit diesem vorgeschriebenen Brauche steht die Erwartung der leiblichen Auferstehung in keinem unmittelbaren Zusammenhang. Der Ausdruck „auferstehn" paßt also für die Anschauungsweise des Avesta nicht ebensogut wie für die alttestamentliche. Nach der Darstellung des Bundehesch (XXX, 6 f.[4]) stehn, wenn der Tag der Wiederherstellung gekommen ist, die Menschen auf an eben dem Orte, wo ihr Leben erloschen ist[5]. Diese Vorstellung ist mit dem gebotenen Verfahren des Aussetzens der Leichen für die Vögel und wilden Tiere nicht recht vereinbar, da bei diesem Verfahren höchstens eine Aufbewahrung der Knochen möglich ist, die andern Bestandteile des Körpers aber zerstreut werden. Im Bundehesch wird die Vermittelung dadurch erstrebt, daß nach ihm bei dem Auferstehungsakte die Gebeine gefordert werden von dem Geiste der Erde, das Blut vom Wasser, das Haar von den Pflanzen und das Leben vom Feuer. Damit soll die Wiederherstellung des Leibes verständlich gemacht werden; es wird aber nicht verständlich gemacht die Auferstehung an dem Orte des Todes, da jene einzelnen Bestandteile erst wieder an diesen Ort zurückgebracht werden müßten. Eine eigentliche „Auferstehung" ergibt sich jedenfalls aus dieser Vorstellungsweise nicht[6].

---

[1] *us-ar*, wörtlich „sich erheben" (in einem Fragment des Avesta) und *us-stā* „aufstehn" (genau das selbe wie unser „Urständ"), so Yasht 19, 11. Dies *us-stā* bedeutet auch: vom Bett oder Schlaf aufstehn, z. B. Vendidad 18, 16. 26 (GELDNER).

[2] Ebenso redet Theopompos von der persischen Anschauung: πάντων νεκρῶν ἀνάστασις. Daneben sagt er: ἀναβιώσεσθαι . . . τοὺς ἀνθρώπους (die Belege bei STAVE a. a. O., S. 146).

[3] Vgl. SPIEGEL, Erânische Altertumskunde, Bd. III, 1878, S. 701 ff.

[4] WEST, Pahlavi texts translated, Bd. I, 1880, S. 122 f.

[5] Vgl. zu den Aussagen des Avesta und Bundehesch SÖDERBLOM a. a. O., S. 260 ff.

[6] Die Diskrepanz zwischen der persischen Auferstehungslehre und der vom

Der Auferstehungsglaube beruht im Parsismus, so viel ich sehe, auf einem Kompromiß zwischen zwei Vorstellungsreihen: die eine bezieht sich auf den Glauben an eine jenseitige Fortexistenz der Seele, die bald nach dem Tode des Menschen ihren Anfang nimmt, die andere auf eine „Erneuerung der Welt“ (*frashōkereti, frashkart* „Vollkommen-Machung“), nämlich der Welt, in der wir leben[1]. Soll dies Endziel in vollem Umfang erreicht werden, so gehört dazu die Beteiligung aller Menschengeschlechter. So wird ein Wiederauftreten der der Endzeit vorangegangenen Generationen auf der Erdwelt postuliert, und die Seelen der Verstorbenen müssen ihre irdische Körperlichkeit wieder annehmen. Erst der Bundehesch hat hierfür ein besonderes Wort *rīst-ākhēz* „Toten-aufstehung“. In analoger Weise hat auf jüdischem Boden die spät nach-exilische Anschauung von der individuellen Auferstehung zur Voraussetzung den Glauben an ein irdisches Messiasreich, woran die frühern Geschlechter nur dann Teil haben können, wenn sie wieder auf der Erde auftreten. Der Auferstehungsgedanke an sich ist mit diesen Voraussetzungen weder auf persischem noch auf jüdischem Boden erklärt. Was aber in der Religion des Avesta als „Auferstehung“ gilt, ist eigentlich keine Auferstehung sondern eine Neuerschaffung oder Neukomposition der alten Leiblichkeit. Der Ausdruck „aufstehn“ für die zum Leben wiederkehrenden Toten läßt sich, wie mir scheint, hier nur in dem übertragenen Sinne von „wieder erstehn“ auffassen. So weit ich mir erlauben darf, auf diesem Gebiet ein Urteil zu fällen, würde sich aus dem Sachverhalt ergeben, daß der persische Auferstehungsglaube, wie wir ihn kennen, entweder aus einer ältern persischen Religionsform, die die Aussetzung der Leichen nicht kannte, in die des Avesta herübergenommen oder von auswärts entlehnt ist. Oder auch, wenn von Anfang an der Ausdruck „aufstehn“ hier nicht in eigentlichem Sinne verstanden wurde, kann dieser „Auferstehungsglaube“ ein künstliches Gebilde sein, das aufgebracht wurde, um jenen Kompromiß zwischen zwei auseinandergehenden Anschauungsweisen herzustellen[2].

Avesta geforderten Behandlung der Leichen hat, wie ich nachträglich sehe, schon LAGRANGE hervorgehoben (La religion des Perses, la réforme de Zoroaster et le Judaisme, Revue Biblique internationale, Nouv. Sér., Jahrg. I, 1904, S. 195 f.). Indem er aber damit seine Zweifel an der Entstehung des Auferstehungsglaubens auf persischem Boden begründet, beachtet er nicht ausreichend, daß jene Behandlung der Leichen durchaus nicht allgemein verbreitete Sitte bei den Persern war.

[1] Die Annahme, daß dieser Kompromiß hier vorliegt, ist unabhängig von dem Urteil darüber, ob die Anschauung von einem Gericht über die Seele gleich nach dem Tod ein alter Bestandteil der Religion des Avesta ist oder ein erst später aufgenommener. S. darüber STAVE a. a. O., S. 151 ff.; SÖDERBLOM a. a. O., S. 95.

[2] Der persische Auferstehungsglaube wurzelt nicht in der daneben bestehenden

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die Entstehung des eranischen Auferstehungsglaubens zu erörtern. Aber das mußte ausgesprochen werden, daß die einzelnen Momente, die in der jüdischen Auferstehungsvorstellung verwertet werden, das Aufwachen und das Aufstehn, sich erklären lassen aus einer Entstehung auf israelitischem oder semitischem Boden und daß sie hier zu der Gesamtanschauung passen, daß dagegen im Parsismus die „Auferstehung" in den Anschauungskreis, worin sie vorkommt, nicht hineinzugehören scheint und die Vorstellung von einem Erwachen der Toten fehlt. Demnach ist die Form des alttestamentlichen Auferstehungsgedankens nicht entlehnt aus der uns bekannten persischen Vorstellungsweise. Dann ist doch auch wohl der Gedanke nicht entlehnt. Die persische Vorstellung von der Auferstehung scheint mir nicht einheitlich zu sein; die alttestamentliche ist es durchaus. Wir haben in dieser Untersuchung weder die Möglichkeit noch auch bei unserer Beurteilung die Veranlassung, auf die Frage einzugehn, ob etwa die alttestamentliche Vorstellung einer ältern uns unbekannten Form der persischen ihren Ursprung verdanke. Wir werden weiterhin versuchen, nachzuweisen, daß wir dieser Annahme zum Verständnis der Entstehung der alttestamentlichen Anschauungsweise nicht bedürfen.

Vorstellung von einer Vergeltung unmittelbar nach dem Tode, paßt vielmehr dazu nicht recht. Für diese Vorstellung ist, auch ohne ein Urteil über ihr Alter, an eine Entlehnung kaum zu denken, weil sich nicht sehen läßt, woher sie entlehnt sein sollte. Dann könnte etwa für den Auferstehungsgedanken der Ursprung außerhalb des Parsismus gesucht werden, wie es von SPIEGEL (Erânische Alterthumskunde, Bd. II, 1873, S. 166 f.) geschah, der an Herkunft von den Semiten her dachte (vgl. dazu die Erwägungen von LAGRANGE a. a. O., S. 191 ff.). Dieser Ursprung wäre auch dann denkbar, wenn der Auferstehungsglaube der Perser schon der Achämenidenzeit angehört, eine Zeitbestimmung, die unter andern auch DARMESTETER (Le Zend-Avesta, Bd. III, Annales du Musée Guimet, Bd. XXIV, 1893, S. LXVI f.) vertreten hat; er hielt gerade diesen Glauben für einen der ältesten Bestandteile der Zarathustrischen Religion. An eine Entlehnung speziell von den Juden wäre bei dieser Voraussetzung schwerlich zu denken, weil ein so tiefgehender Einfluß des Judentums auf den Parsismus überhaupt kaum anzunehmen ist und die zeitliche Bezeugung des Auferstehungsglaubens auf beiden Seiten Schwierigkeiten bereiten würde. Man dürfte eher für die Perser die Weiterentwickelung eines babylonischen Gedankens annehmen; eine Auferstehung des Menschen scheint die babylonische Religion freilich nicht gekannt zu haben (s. unten S. 425). Um eine eigentliche Entlehnung würde es sich also kaum handeln. Es könnte aber zu denken sein an eine Fortbildung der verbreiteten babylonischen Bezeichnung der Götter mit „Tote lebendig machend"; denn bei den Persern handelt es sich, wie wir zu sehen glaubten, eigentlich nur um eine Wiederbelebung der Toten, nicht um die spezielle Form dieser Wiederbelebung als Auferstehung. Der im Eranischen gebrauchte Ausdruck „aufstehn" wäre dann von Anfang an nicht eigentlich gemeint und würde auf einer Akkomodation der Bezeichnungsweise an eine ältere Bestattungssitte beruhen.

Dabei bleibt, unabhängig von jener uns allein wichtigen Konstatierung für das Alte Testament, die Frage offen, ob die Berührung mit dem Parsismus dazu beigetragen hat, daß sich aus einem im Judentum etwa bestehenden Gedanken der Auferstehung vom Tode die Hoffnung der Auferstehung des einzelnen Menschen entwickelt hat, und ebenso die weitere Frage, ob aus persischem Einfluß zu erklären ist die seit dem Buche Daniel im Judentum vertretene Anschauung einer zwiefachen Auferstehung, einer zum ewigen Leben und einer zum Gericht. Die Beantwortung auch dieser beiden Fragen liegt außerhalb des Rahmens unserer Untersuchung[1].

Ist wirklich im Parsismus der Ausgangspunkt des alttestamentlichen Gedankens der Totenauferstehung nicht zu finden, so könnte man etwa Ezechiel und den Verfasser des Kapitels LIII im Buche Jesaja, wenn dieser Abschnitt exilisch ist, als die ersten Vertreter dieses Gedankens ansehen wollen. Der Verfasser von Jesaja LIII kommt aber hier doch wohl nicht in Betracht. Es ist nicht zu übersehen, daß er von Auferstehung direkt nicht redet, sondern von irgendwelcher Wiederbelebung. Liegt seiner Schilderung die Vorstellung eines Kollektivums, des Volkes Israel, zugrunde, so ist das Bild der Wiederbelebung für die Erneuung unter allen Umständen naheliegend und besonders dann, wenn wir uns daran erinnern, daß man, wie wir gesehen haben[2], lange vor Deutero-Jesaja die Restituierung des Einzelnen aus Krankheit oder Not als eine Wiederbelebung aufgefaßt hatte. Es verhält sich vielleicht nicht wesentlich anders, wenn der Knecht Jahwe's als ein Individuum zu verstehn ist; denn dann bleibt es fraglich, ob die Dahingabe in den Tod — die in der vielfach dunkeln Darstellung doch wohl zu erkennen ist — und das Langeleben darnach in eigentlichem und

---

[1] Auch noch in andern Einzelheiten der Auferstehungshoffnung des spätern Judentums mag persischer Einfluß zu erkennen sein; s. CLEMEN, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments 1909, S. 133 ff. EDWIN ALBERT, Die israelitisch-jüdische Auferstehungshoffnung in ihren Beziehungen zum Parsismus (Königsberger Dissertation 1910) will dagegen durch eine Vergleichung der einzelnen Momente in der jüdischen und persischen Auferstehungshoffnung auch für das spätere Judentum den Auferstehungsglauben als „auf selbständiger Entwicklung ruhend" ansehen, ohne eine „wesentliche" Einwirkung des Parsismus wahrscheinlich zu finden (S. 72). Auf das Für und Wider können wir hier nicht eingehn. Ich kann aber nicht finden, daß ALBERT dazu beigetragen hat, die Entstehung der auf die Endzeit gerichteten Hoffnung in der Form der Auferstehungshoffnung als auf israelitischem Boden erfolgt wahrscheinlich zu machen. Für die Herleitung des alttestamentlichen Auferstehungsglaubens oder -Gedankens bringt A. CAUSSE, Der Ursprung der jüdischen Lehre von der Auferstehung, Cahors 1908 nichts Neues. Er urteilt im wesentlichen wie die eben genannte Dissertation.

[2] Oben S. 390 ff.

nicht etwa in bildlichem Sinn oder als hyperbolischer Ausdruck zu verstehn sind[1].

Dagegen handelt es sich bei Ezechiel deutlich um das Bild der leiblichen Auferstehung Verstorbener. Er schildert allerdings nicht die Auferstehung aus dem Grabe (vgl. v. 12 f.) sondern die von Gebeinen, welche unbestattet auf dem Felde liegen. Nur in dieser Form konnte in der Vision das Schauen der Totengebeine zum Ausdruck gebracht werden. Man sage nicht, daß Ezechiel ja die Wiederbelebung des Volkes meine und deshalb bei ihm der Auferstehungsgedanke einer Erklärung nicht bedürfe, da der Gedanke selbstverständlich sei, daß ein Volk in einer neuen Generation wieder erstehn könne. Ezechiel's Darstellung unter dem Bilde der leiblichen Auferstehung setzt eben doch den Gedanken an irgendwelche tatsächliche Auferstehung aus dem Tod als dem Propheten geläufig voraus[2]. Sein negatives Verhalten diesem Gedanken gegenüber hebt die Notwendigkeit, eine Vertrautheit mit dem Ge-

---

[1] Eine über den Gedanken des Wiederauflebens nach dem Tode hinausgehende Berührung zwischen dem Knechte Jahwe's bei Deutero-Jesaja und dem Adonismythos vermag ich nicht wahrzunehmen (vgl. oben S. 111, Anmkg. 1). GRESSMANN, Der Ursprung der Israelitisch-jüdischen Eschatologie (Forschungen zur Religion u. Literatur des A. u. N. Testaments, herausggb. von Bousset u. Gunkel, Hft. 6, 1905), S. 328 ff. sieht in dem sterbenden Adonis oder Tammuz das Urbild des sterbenden Knechtes Jahwe's, indem er für den Tod des Gottes eine sühnende Bedeutung vermutet (S. 331 f.). Diese Auffassung des Adonis- oder auch des Tammuzmythos scheint mir durch nichts nahe gelegt zu sein (vgl. oben S. 182 f. 184, Anmkg. 1). GRESSMANN macht sie dadurch nicht wahrscheinlicher, daß er neuerdings (Deutsche Literaturzeitung 1908, Sp. 1172) auf ein Sühnopfer verweist, das alljährlich dargebracht worden sei, um die Fruchtbarkeit des Ackerbodens zu gewährleisten. BOUSSET (Hauptprobleme der Gnosis, S. 211 f. und schon Göttingische gelehrte Anzeigen 1905, II, S. 702), auf den sich GRESSMANN für dies Jahresopfer beruft, hatte von einem Sühnopfer nicht geredet; aber ich vermag überhaupt dies von BOUSSET lediglich konstruierte Jahresopfer nicht nachzuweisen, ganz besonders nicht für Babylonien oder Phönizien. BOUSSET entnimmt seine Vermutung aus kosmogonischen Mythen auf indisch-eranischem Boden. Davon abgesehen, verstehe ich nicht, mit welchem Rechte GRESSMANN (D. Literaturztg. a. a. O.) von einem „eschatologischen Tamuz" redet und damit eine messianische Deutung von Jesaja LIII kombiniert. Soweit wir den babylonischen Tammuz kennen, scheint er mir mit Eschatologie nichts zu tun zu haben sondern nur mit der Natur, wie sie besteht.

[2] Dies haben, wie mir scheint, ältere Exegeten mit Recht betont; sie irrten nur darin, daß sie den Gedanken der Auferstehung mit dem Glauben daran identifizierten. Auch DILLMANN, Handbuch der alttestamentlichen Theologie 1895, S. 405, dem ALBERT a. a. O., S. 10 zustimmt, entnimmt aus der Darstellung Ezechiel's wohl zu viel, nämlich, „daß des Propheten Geist mit der Möglichkeit eines solchen Vorgangs [der „Wiederbelebung längst Toter"] sich schon beschäftigt hat". Ähnlich, aber vorsichtiger SCHWALLY, Das Leben nach dem Tode, S. 114.

danken bei ihm anzunehmen, nicht auf. Aber dies negative Verhalten macht es sehr unwahrscheinlich, daß Ezechiel jenen Gedanken als einen neuen ausspricht; er scheint damit zu operieren als mit einem überkommenen. Aus der babylonischen Religion kann er ihn kaum kennen gelernt haben. Daß die Babylonier den Glauben an eine Auferstehung des Menschen gehabt hätten, scheint sich nicht nachweisen zu lassen[1]. Was dafür angeführt worden ist[2], würde, wenn es gesichert wäre, von einer Wiederbelebung aus dem Tode reden, aber nicht von einer leiblichen Auferstehung wie die des alttestamentlichen Auferstehungsgedankens[3]. Von einer Wiederbelebung redet jedenfalls die Bezeichnung der Götter mit *muballiṭ mîti*. Einzig aus einer Anknüpfung hieran läßt sich aber die Ezechielische Vision nicht erklären[4]; denn, wenn dies Lebendigmachen zu verstehn ist — wie wir es nicht anders verstehn konnten[5] — von dem Gesundmachen Kranker, so handelt es

---

[1] Vgl. ZIMMERN, KAT.³, S. 639. Anders urteilen LAGRANGE, Religions sémitiques², S. 340 und die oben S. 315, Anmkg. 2 Genannten. An die Möglichkeit eines babylonischen Einflusses auf Ezechiel's Gesicht der Totenauferstehung denkt BEER, Der biblische Hades, Festgabe für Holtzmann, S. 24 f.

[2] Von P. JENSEN, Theolog. Literaturzeitung 1901, Sp. 34.

[3] Der am meisten in Betracht kommende Beleg, den JENSEN a. a. O. anführt, ist eine Stelle aus dem Gilgamesch-Epos, Tafel X, VI, 35—39 (s. jetzt noch JENSEN, Gilgamesch-Epos, S. 39 f.), wo „Xisuthros" dem Gilgamesch erklärt: die großen Götter und die Schicksalsgöttin „legen Tod oder Leben hin; (aber) des Todes Tage werden nicht kundgetan" (KB. VI, 1, S. 228 f.). Wenn hier wirklich „des Todes Tage" auf die Dauer des Todes, nicht auf den Eintritt des Todes in den einzelnen Fällen zu beziehen ist — was mir nicht absolut sicher zu sein scheint —, so wäre allerdings an ein Ende des Todes gedacht. Daß aber dies Ende in der Weise der Auferstehung erfolge, wäre nicht ausgesprochen. — Professor KÜCHLER weist mich noch hin auf „Istar's Höllenfahrt", Obv. 19 f.: „bring' ich hinauf die Toten, essend, lebendig, sollen mehr als die Lebend'gen die Toten sein" (KB. VI, 1, S. 80 f.). Es handelt sich aber hier einmal um eine nicht ausgeführte Drohung und dann um etwas, das als ganz unerhört erscheint. Glaube an Auferstehung läßt sich also daraus nicht ersehen. Zudem schließt eine einmalige Heraufführung (*šûlû* III, 1 von *êlû* = עלה) der Toten, in deren Folge sie sich wie Lebende benehmen, noch nicht die Vorstellung einer auch sonst vorkommenden Wiederherstellung der irdischen Leiblichkeit der Verstorbenen ein. Auch die Griechen denken, so in der Erzählung von Eurydike, an die Möglichkeit einer ausnahmsweise vorkommenden Rückkehr aus dem Schattenreich, ohne doch damit den Gedanken der Auferstehung im Sinne der jüdischen Vorstellung zu verbinden.

[4] Nach H. SCHNEIDER, Kultur und Denken der Babylonier und Juden (Entwicklungsgeschichte der Menschheit, Bd. II, 1910), S. 390 hat das Ezechielische Gesicht diese Bezeichnung der babylonischen Götter in ihrer Eigenschaft als krankheitheilende zum Ausgangspunkt.

[5] Oben S. 313. 315, Anmkg. 2.

sich dabei nicht um Auferstehung von Leichnamen sondern um ein neues Zukräftekommen des Kranken auf seinem Krankenlager. Es könnte also wohl als babylonisches Vorbild für Ezechiel's Darstellung nur etwa die Auferstehung eines Gottes in Betracht kommen. Ezechiel konnte vielleicht in Babylonien für Marduk, vielleicht auch für Tammuz, von einer Rückkehr aus dem Tode hören, obgleich diese Vorstellung für Marduk bis jetzt nicht mit Sicherheit nachgewiesen ist und im Tammuzkult keinen hervortretenden Zug gebildet zu haben scheint. Aber die Nachbildung eines derartigen Theologumenons in der bei Ezechiel vorliegenden Anwendung auf den Menschen, wo von Totengebeinen, dem in sie wehenden Lebenshauch und ihrer Wiederbekleidung mit Fleisch die Rede ist, würde einen langen Entwickelungsprozeß von der mythologischen Auffassung eines Naturvorgangs bis zu diesem Abschluß der Analogiebildung voraussetzen. So erscheint die Verwertung eines babylonischen Mythos in Ezechiel's Darstellung ausgeschlossen zu sein. Dazu kommt noch für die Kombination mit Marduk, daß die Anschauung vom „Aufstehn" dieses Sonnengottes, d. h. von dem Wiederzunehmen des Gestirns in seinem Jahreslauf, kaum den Auferstehungsgedanken, wie er sich im Alten Testament findet, hervorgebracht haben könnte. Es soll darauf weiter unten[1] zurückgekommen werden.

Bei diesem Sachverhalt erscheint es als wohl glaublich, daß man auf israelitischem Boden schon vor Ezechiel von Auferstehung redete. So wäre es an sich nicht befremdlich, wenn bereits Hosea eine bildliche Verwertung des Auferstehungsgedankens ausgesprochen hätte, wie wir sie in einer Stelle des nach ihm genannten Buches (c. 6, 1 f.) gefunden haben. Er hätte es noch getan, ohne den Gedanken des Auferstehns in Anwendung auf die menschliche Körperlichkeit auszumalen, wie es von Ezechiel geschieht.

3. Entstehung des alttestamentlichen Auferstehungsgedankens.

Wenn wir — noch immer ganz abgesehen von unserm Versuch, die in der Hosea-Stelle ausgesprochene Erwartung zu deuten und ihre Herkunft zu bestimmen — nach der Entstehung des sicher seit Ezechiel vorliegenden Auferstehungsgedankens fragen, so muß dies geschehn mit genauer Begrenzung auf eben diesen Gedanken. Es handelt sich für uns nicht allgemein um die Vorstellung irgendwelcher Fortdauer über den Tod hinaus.

Man hat allerdings wohl gemeint, die Hoffnung einer den Tod überdauernden Gottesgemeinschaft habe aus sich selbst heraus auf israelitischem Boden den Gedanken der Auferstehung erzeugt, weil der

---

[1] 4. Teil, II, 5.

semitischen Auffassung ein körperloses Fortleben des Menschen undenkbar gewesen sei. Eine an sich nicht unrichtige Beobachtung über die alttestamentliche Anschauung von der Bedingtheit des menschlichen Lebens durch die Körperlichkeit, das Fleisch — בָּשָׂר —, wird mit dieser Auffassung bis zur Unrichtigkeit auf die Spitze getrieben. Verschiedene zweifellos alte Erzählungen und Darstellungen im Alten Testament bekunden deutlich, daß den Hebräern der Gedanke an gelegentliche Beziehungen der Abgeschiedenen zu den auf Erden Lebenden geläufig war, daß sie also eine der irdischen Leiblichkeit entbehrende Fortdauer des Menschen sich allerdings vorstellen konnten. Von einer den Tod überdauernden Gottesgemeinschaft ist dagegen den Hebräern in alten Zeiten nichts bekannt. Im Alten Testament ist vielleicht nicht der Glaube an Auferstehung des einzelnen Menschen, wohl aber allem Anschein nach der Gedanke an Auferstehung älter als die Hoffnung auf ein persönliches Fortleben in der Gottesgemeinschaft. Dann ist also jener Gedanke nicht aus dieser Hoffnung heraus entstanden. Von ihr wissen Hosea, Ezechiel und noch Deutero-Jesaja nichts. Ebensowenig scheint sie abhängig zu sein von der Voraussetzung der Auferstehung. Einzelne Psalmisten, wenn auch vielleicht keiner von ihnen geradezu die Hoffnung einer den Tod überdauernden Gottesgemeinschaft ausspricht, haben doch — besonders der Dichter des LXXIII. Psalms — den Gedanken der Gottesgemeinschaft als des höchsten Gutes erfaßt, als ob es überhaupt kein Abgebrochenwerden dieser Gemeinschaft durch den Tod gebe, und bringen dies zum Ausdruck, ohne dabei auch nur auf die Möglichkeit der Auferstehung hinzuweisen.

Auch außerhalb des Alten Testaments hat man sich auf semitischem Boden eine Fortdauer des Verkehrs mit der Gottheit ohne Wiederherstellung der irdischen Leiblichkeit vorgestellt. In der Hadad-Inschrift des aramäischen Königs Panamu von Sam'al aus dem 8. Jahrhundert ist, wie es scheint, die Aussage gesichert, daß „die Seele (נבש = hebr. נפש) Panamu's essen und trinken wird mit [dem Gott] Hadad" (Z. 17. 21 f., Lidzbarski, Epigraphik, S. 441). Es ist hier für uns gleichgültig, ob dabei zu denken ist an ein Fortleben der נבש im eigentlichen Sinn oder ob mit נבש die Persönlichkeit des Panamu bezeichnet werden soll. In jedem Fall ist dabei doch wohl zu denken an eine Vereinigung mit Hadad in einer jenseitigen Daseinsform. Da das Essen und Trinken der Toten ägyptische Vorstellung ist und gerade zu Sendschirli in einer Abbildung dargestellt wird nach ägyptischer Art[1], so könnte wohl in der Form der von Panamu ausgesprochenen Hoffnung und dann vielleicht auch in seiner Vorstellung von der Seele ägyptischer Einfluß vorliegen. Aber auch die Babylonier reden von essen und trinken der

[1] Vgl. ERMAN, Die ägyptische Religion[2], S. 215 f.

Toten, allerdings in anderer Weise als die Hadad-Inschrift[1]. In den ägyptischen Gräberbildern handelt es sich nicht um essen und trinken des Toten in Gemeinschaft mit einer Gottheit sondern um gespeistwerden des Toten durch seine Hinterbliebenen. Die Vorstellung des Essens und Trinkens in Gemeinschaft mit der Gottheit scheint also in der Hadad-Inschrift nicht aus Ägypten entlehnt zu sein. Jedenfalls zeigt jene Hoffnung Panamu's, daß der Auferstehungsgedanke für semitische Auffassung nicht das notwendige Korrelat der Erwartung einer Fortdauer der Gottesgemeinschaft über den Tod hinaus ist; denn von Auferstehung weiß offenbar Panamu nichts. Es wird demnach nicht richtig sein, daß die Hoffnung auf ein persönliches Fortleben den Auferstehungsgedanken erfordert habe.

Der Auferstehungsgedanke hat im Alten Testament zunächst — so bei Ezechiel und ebenso, wenn die Stelle hierher gehört, Hos. 6, 1 f. — keine religiöse Bedeutung und hat sie erst erhalten, als er nachmals mit der Hoffnung einer fortdauernden Gottesgemeinschaft in Verbindung gebracht wurde. Schon deshalb ist die Entstehung dieses Gedankens nicht daraus abzuleiten, daß ohne Wiederherstellung der Leiblichkeit dem Hebräer eine den Tod überdauernde Gottesgemeinschaft undenkbar gewesen wäre. Es scheint mir überhaupt nicht möglich, den Auferstehungsgedanken aus einer Besonderheit der alttestamentlichen Psychologie zu erklären — nur ist er natürlich in seiner Ausbildung durch sie beeinflußt worden.

Eher ließe sich etwa nach der im Alten Testament wiederholt vorkommenden Vorstellung von der Krankenheilung als einer Errettung aus dem Tod annehmen, daß diese als Bild oder Hyperbel gemeinte Rückkehr des Menschen in wiederhergestellter Leiblichkeit den Gedanken einer Rückkehr aus dem Grabe zu neuem Leibesleben erzeugt habe. Wenn in Hos. 6, 2 wirklich von Auferstehung die Rede ist, so wird sie hier gedacht als eine Parallele zu der Wiederbelebung, d. h. nach dem erörterten Sprachgebrauch zu der Genesung: „er wird uns beleben — wird uns aufstehn lassen". Als nur einen andern Ausdruck für das Nichtüberlassen der Seele an die Scheol, d. h. das Nichtsterbenlassen (Ps. 16, 10), fanden wir die hyperbolische Aussage: „du hast

---

[1] Auf hierher gehörende Stellen macht mich Professor KÜCHLER aufmerksam. Gilgamesch-Epos, Tafel XII, VI, 11 f., KB. VI, 1, S. 264 f. ist offenbar an Speisung der Toten durch die Hinterbliebenen gedacht. Anders ist das Essen der Toten in „Istar's Höllenfahrt", Obv. 8, KB. VI, 1, S. 80 f., wo es von den Bewohnern des Totenreiches heißt, daß „Erdstaub ihre Nahrung, Le[hm] ihre Speise". Damit soll zunächst wenigstens nur gesagt sein, daß es dort nichts anderes gibt. Wie das Trinken reinen Wassers, von dem Toten ausgesagt Gilgamesch-Epos, Tafel XII, VI, 2, KB. VI, 1, S. 264 f., zu verstehn ist, scheint mir dunkel zu sein, jedenfalls als etwas erquickliches.

heraufgeführt aus der Scheol meine Seele" (Ps. 30, 4). Danach könnte es allerdings scheinen, als ob der Auferstehungsgedanke entstanden wäre durch eine Spezialisierung oder Ausmalung der Vorstellung der Genesung als einer Todesüberwindung. Allein dann bleibt noch immer die Frage, wie Dichter oder Propheten dazu kamen, gerade diese Ausmalung zu wählen, die doch nicht auf einer am Menschenschicksal gemachten Beobachtung beruht. Überdies sind jene nicht im eigentlichen Sinne gemeinten Aussagen in den Psalmen und auch in I Sam. 2, 6, wenn diese Stelle hierher gehört[1], von einer Überwindung der Scheol möglicherweise so spät, daß sie den Auferstehungsglauben schon zur Voraussetzung haben könnten. Namentlich aber ist gegen die Entstehung des Auferstehungsgedankens aus einer Weiterführung des bildlichen oder hyperbolischen Ausdrucks für die Wiederherstellung des Kranken einzuwenden, daß bei dieser Ableitung als nächste Weiterentwickelung zu erwarten wäre die Bildung der Hoffnung einer individuellen Auferstehung, während diese in Wirklichkeit erst einer spätern Zeit angehört als die von Ezechiel ausgesprochene Erwartung einer Auferstehung des Volkes. Darum läßt sich der Auferstehungsgedanke nicht, wenigstens nicht allein und nicht direkt, erklären aus der Beobachtung des göttlichen Tuns, wie es in der Leitung des Menschenlebens, nämlich in der Bewahrung vor Todesgefahr und der Errettung aus ihr, sich offenbart. Wohl aber bleibt noch die Frage zu beantworten[2], ob nicht die Auffassung der Krankenheilung als der Errettung aus einem Todeszustand, d. h. einer Todesgefahr, oder — in dichterischer Darstellung — als einer Heraufführung aus dem Totenreich und der Gedanke der Auferstehung aus dem Tode, die sich so nahe berühren, ihrer Entstehung nach miteinander zusammenhängen.

Noch weniger als aus der Beobachtung der Errettung aus todbringender Krankheit und anderer Todesgefahr kann der Auferstehungsgedanke entstanden sein als Verallgemeinerung aus dem Glauben, daß in einzelnen Fällen durch Propheten Tote wieder lebendig gemacht worden seien (I Kön. 17, 22. II Kön. 4, 35; 8, 1. 5; 13, 21). Vielmehr hat dieser Glaube, wobei es sich um wunderbare Ausnahmen handelt, weder den Auferstehungsglauben zur Voraussetzung noch eigentlich überhaupt mit dem Auferstehungsgedanken etwas gemeinsam. Die Totenerweckungen erfolgen alle unmittelbar nach dem Tode. Nur in einem Falle handelt es sich dabei um eine Rückkehr aus dem Grabe und wird der Ausdruck קוּם (in Verbindung mit עַל־רַגְלָיו) gebraucht (II Kön. 13, 21). Aber der Verstorbene war erst eben in das Grab gelegt; in den andern Fällen geschieht die Wiederbelebung auf dem Totenbett. Dem Tode wird damit gewissermaßen nur Einhalt getan; er ist noch nicht perfekt ge-

[1] Vgl. oben S. 393. [2] S. unten 4. Teil, II, 5.

worden. Die schon entflohene Seele (נֶפֶשׁ) muß freilich zur Wiederbelebung des Verstorbenen nach I Kön. 17, 21 f. „zurückkehren"; aber es wird zu denken sein, daß sie noch in erreichbarer Nähe war, sich noch nicht ganz von dem Körper getrennt hatte[1].

Wiederauftreten von Bewohnern des Totenreichs zu zeitweiliger Erscheinung auf Erden wird in dem Glauben an Totenbeschwörungen angenommen, der bei den Hebräern wie wohl bei allen Völkern uralt ist. Eine Erzählung von dauernder Rückkehr eines Gestorbenen — wie die der Alkestis — kommt im Alten Testament nicht vor; ich kenne eine derartige Erzählung in semitischen Mythen oder Sagen überhaupt nicht. Bei der Alkestis handelt es sich um ein Außerordentliches, und die Vorstellung ist die, daß das Totenreich sich weigert oder daß es ihm verwehrt wird, sie aufzunehmen. In den Beschwörungen des Alten Testaments ist nur von wieder entschwindenden Totengestalten die Rede. Charakteristisch heißt es von der Erscheinung des toten Samuel, daß sie „aufsteigt", nämlich aus der Unterwelt (I Sam. 28, 13; vgl. v. 11), nicht daß sie aufsteht (קוּם) wie die aus dem Grab Auferstehenden. Auch wird nur gesagt, daß die Beschwörerin die Erscheinung aufsteigen sieht; welcher reale Vorgang dies Sehen veranlaßt, bleibt in Dunkel gehüllt. Aus dieser Vorstellung konnte sich schwerlich die wesentlich andersartige von einer Rückkehr aus dem Grabe zu dauerndem Leben entwickeln[2]. Das Eigentümliche, die jüdische und persische Vorstellung der Auferstehung von den Anschauungen, wie es scheint, aller andern Völker Unterscheidende ist dies, daß die Verstorbenen, und zwar in irgendwelchem weitern Umfang, zu vollem leiblichem Erdenleben zurückkehren. Überdies ist gegen die zuletzt in Betracht gezogene Möglichkeit einer Herleitung des Auferstehungsgedankens ebenso wie gegen die früher erwähnten einzuwenden, daß im Alten Testament der Gedanke an eine Auferstehung des Einzelnen später auftritt als der an eine Auferstehung des Volkes.

Aber auch damit ist nichts erklärt, daß man sagt, als gegensätzliches Pendant zu dem den Propheten seit Amos und Hosea geläufigen Bilde von einem Sterben Israels habe sich der Gedanke an eine darauf folgende Wiedererrettung Israels versinnlicht in dem Bilde der Auf-

---

[1] Vgl. oben S. 412 ff. über die 3 Tage.

[2] SCHWALLY, Das Leben nach dem Tode, S. 114 f. denkt an „Beziehungen zwischen der Auferstehung und der Totenbeschwörung" als „nicht nur für die historische Betrachtung vorhanden" sondern anscheinend „auch von den Beteiligten selbst empfunden". Was er dafür geltend macht, ist sehr unsicher und betrifft nicht das Alte Testament sondern syrische Literatur. Für die angeführten späten Belege ließe sich sehr wohl an eine Kombination von zwei ursprünglich getrennten Anschauungen denken.

erstehung[1]; denn der Gebrauch des Bildes setzt die Beobachtung irgendwelcher Auferstehung oder den Glauben daran voraus, wie das Bild des Sterbens des Volkes auf der Beobachtung am Menschen beruht.

Der Auferstehungsgedanke kann, wie mir scheint, wo immer er aufkam, nur entstanden sein als eine Übertragung aus dem Naturleben. Es ließe sich vielleicht an das periodische Verschwinden und Wiederkehren eines Gestirns, des Mondes oder eines Sternes, am nächtlichen Himmel oder auch der Sonne in ihrem täglichen Laufe denken. Für diese Entstehung des alttestamentlichen Auferstehungsgedankens wäre etwa darauf zu verweisen, daß in der babylonischen Religion das Verschwinden und Wiederauftreten von Gestirnen wenigstens in späterer Zeit gelegentlich so aufgefaßt wird, als stiege ein Gott in die Unterwelt hinab und wieder herauf[2]. Aber die Art, wie im Alten Testament die Auferstehung vorgestellt wird als ein Wiederaufstehn aus dem Grab in der Erde, läßt hier eher an eine Analogie zu dem Absterben und Wiederaufsprossen der aus der Erde hervortretenden Vegetation denken. Überhaupt ist es mir zweifelhaft, ob astrale Bedeutung für babylonische Auferstehungsmythen, soweit von solchen die Rede sein kann, als ursprünglich anzusehen ist, da diese Mythen auf die Sonne, der sie zum Teil zu gelten scheinen, nicht recht passen; denn die Sonne nimmt im Laufe des Jahres wohl ab, aber entschwindet doch in keiner Jahreszeit ganz. Eher ließe sich an das täglich stattfindende Entschwinden und Wiederkehren der Sonne denken; aber die Feste der Auferstehungsgötter bei Babyloniern und Phöniziern — auch der Sonnengötter Marduk, sofern er hierher gehört, und Melkart — feiern ein jährliches Ereignis. Vielleicht ist hier überall eine tellurische Bedeutung als ursprünglich anzusehen[3]. Ursprünglich tellurische Bedeutung einer in die Unterwelt hinabsteigenden Gestirngottheit schimmert noch durch in der Einwirkung, welche die Hadesfahrt der Sterngöttin Istar auf die Erdwelt ausübt. Deutlich liegt die tellurische Bedeutung vor in dem Mythos vom Sterben und wohl auch Auferstehn des babylonischen Tammuz und vom Sterben und Auferstehn des phönizischen Adonis[4].

---

[1] „Ganz von selbst" versinnlicht, wie H. SCHULTZ, Alttestamentliche Theologie[5], 1896, S. 595 meinte.

[2] Eine deutliche Belegstelle aus der Arsacidenzeit bei ZIMMERN, KAT.[3], S. 388. Sie betrifft den als identisch mit Samas aufgefaßten Nergal. Nach BEER, Der biblische Hades, Festgabe für Holtzmann, S. 24, Anmkg. 2 wurzelt der Auferstehungsglaube bei den Babyloniern, denen er ihn zuschreibt, in Astralmythen; die Totenauferstehung „steht in Parallele zu dem Wiederaufleben des Sonnengottes [Marduk] im Frühling".

[3] Vgl. oben S. 107 f.

[4] Die Ägypter scheinen die Sonne mit jedem Abend sterbend und mit jedem

Im Anschluß daran, daß die Vegetation alljährlich in den alten Formen neu wird, scheint bei den Israeliten der Gedanke aufgekommen zu sein an eine Erneuung des erstorbenen Menschenlebens in den alten körperlichen Formen. Die Naturreligion glaubte in der Vegetation das Sterben und Wiederaufleben eines individuellen Wesens, eines Gottes, zu beobachten. Diese Auffassung legte es nahe, nach einer Erneuung auch der menschlichen Persönlichkeit in ihrer irdischen Erscheinung zu fragen. Das alte Israel scheint in der prophetischen Periode diese Frage gekannt zu haben, hat aber höchstens in bildlicher Verwertung auf die Frage die bejahende Antwort gegeben. Die Aufwerfung der Frage ist anzusehn als ein Rest oder ein Reflex der Naturreligion. Unsere weitere Darstellung wird verständlich zu machen suchen, inwiefern dem alttestamentlichen Auferstehungsgedanken eher die Anschauung von dem wiederkehrenden Vegetationsleben als die von einem wiedererscheinenden Gestirn zugrunde liegt.

Vielleicht beruht es noch auf einer Ahnung des Zusammenhangs zwischen dem Auferstehungsgedanken und dem Wiedererstehn der Pflanzenwelt, daß in jener späten apokalyptischen Darstellung des Buches Jesaja (c. 26, 19) die Hoffnung der Auferstehung der Frommen begründet wird mit den Worten: „denn Tau des Lichtes ist dein [Gottes] Tau, und die Erde gebiert Schatten". Wie die Pflanzenwelt durch Vermittelung des belebenden Taus, so werden die Totenschatten durch Gottes lebenschaffende Kraft aus dem Schoße der Erde wiedergeboren. Die Beziehung auf das Neusprossen der Vegetation wäre noch deutlicher, wenn man טַל אוֹרֹת zu übersetzen hätte: „Tau der Kräuter" statt „Tau des Lichtes", was nicht unmöglich ist, aber weniger wahrscheinlich. Die Auffassung „Tau des Lichtes ist dein Tau" bringt auf Grund der feststehenden Vorstellung von dem belebenden Licht eine direkte Begründung zu dem Wiederaufleben der Toten; dagegen müßte zu „Tau der Kräuter" die Bedeutung des Taus als des die Kräuter belebenden hinzugedacht werden[1]. Eine parallele Vorstellung liegt vor bei einem

Morgen eine neue Sonne erstehend oder die alte aus dem Tode zum Leben zurückkehrend gedacht zu haben, s. MASPERO, Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes, II, S. 25f. 28. Die primäre unter diesen beiden Vorstellungen ist doch wohl die von einer neuen Sonne jedes neuen Morgens, sodaß es sich hier ursprünglich nicht um eine „Auferstehung" handeln würde.

[1] Über das Fortleben der aus Jes. 26, 19 entnommenen Vorstellung von der Spendung des Taus für die Gebeine der Verstorbenen in der nachalttestamentlichen jüdischen Literatur und über den aus dem Judentum vom Islam entnommenen „Regen der Auferstehung" s. GOLDZIHER, Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel, Archiv f. Religionswissenschaft, Bd. XIII, 1910, S. 45f., wo die alttestamentliche Vorstellung mit Recht nicht mit der Abwehr von Dämonen in Verbindung gebracht wird.

nachexilischen Propheten (Jes. 66, 14), der von der Erfrischung durch die Freude sagt, daß die Gebeine „sprossen wie frisches Grün".

4. Das Leben der Pflanze.

Die Auffassung der im Frühjahr aus dem Erdreich neu hervorsprossenden Pflanze als eines aus dem Tod auferstehenden Wesens mußte den Hebräern und den ihnen verwandten kanaanäischen Völkerschaften nicht schwer fallen, wie wir entnehmen dürfen aus dem, was das Alte Testament voraussetzt über die Existenzweise — man darf korrekter Weise nicht sagen: das Leben — der Pflanze. Eben dasselbe wird auch Anschauung der Phönizier und der andern Kanaanäer gewesen sein[1].

Daß diese Völkerschaften ebenso wie andere Völker des Altertums die Pflanze, wenn auch wohl nicht geradezu als ein lebendiges Wesen, so doch wenigstens in einzelnen Fällen als die Hülle oder Herberge lebendiger Wesen betrachteten, zeigt der Glaube, daß ein Baum eine Gottheit sei oder mit einer Gottheit zusammenhänge. Diese Vorstellung liegt dem im Alten Testament oft erwähnten Kultus unter grünen Bäumen bei den abgöttischen Israeliten, den Erzählungen von Gottesoffenbarungen unter Bäumen und der Bezeichnung heiliger Stätten durch Bäume zugrunde. Der altsemitische Gottesname אֵל und der Baumname אַיִל mit den diesem verwandten Bezeichnungen אֵלוֹן, אַלּוֹן, אֵלָה, אַלָּה stehn doch wohl in einem nicht nur etymologischen Zusammenhang. Eine hervortretende Rolle heiliger Pflanzen in der phönizischen Religion ist daraus zu ersehen, daß Philo Byblius von einer der ersten Generationen der Menschengeschichte berichtet: „Diese heiligten zuerst die Gewächse (βλαστήματα) der Erde und hielten sie für Götter und beteten diese an" (fr. 2, 4, S. 565). Wie tief eingewurzelt der alte kanaanäische Baumkult war, zeigt sich an den noch jetzt im palästinischen Syrien verehrten Bäumen, die als Wohnort eines Heiligen gelten[2].

Werden die Pflanzen als etwas Göttliches angesehen oder doch mit den Göttern in Verbindung gebracht als ihr Wohnort oder ihre Erscheinungsform, so wird man wohl auch ihre Existenzweise wie die der Götter gedacht haben nach Analogie des menschlichen oder animalischen Lebens. Die Götter werden etwa in den Pflanzen wohnend gedacht worden sein wie die Seele im Leibe. Im griechischen Altertum

[1] Für das folgende s. die Belege Studien II, S. 184 ff. 223 ff. Den Sachverhalt beurteile ich jetzt wesentlich anders als damals. — Vgl. ROBERTSON SMITH, Religion, S. 93 f.

[2] Viele Beispiele bei CURTISS, Ursemitische Religion, passim; vgl. JAUSSEN, Coutumes des Arabes au pays de Moab, S. 330 ff.

hat man gelegentlich den Pflanzen ausdrücklich seelische Regungen zugeschrieben[1]. Das Geschlecht der Dryaden legt Zeugnis ab für eben diese Vorstellung oder doch dafür, daß, wie es bei den Hamadryaden deutlich ist, beseelte Wesen an das Leben des Baumes gebunden gedacht wurden[2]. Bei den Ägyptern ist eine analoge Vorstellung vom Lebendigsein der Pflanze vielleicht zu erkennen in dem Glauben, daß die abgeschiedenen Menschen im Jenseits sich vorübergehend nicht nur in Tiere sondern auch in Pflanzen, besonders in den Lotus, verwandeln können[3].

Daß im Alten Testament den Pflanzen eine Seele zugeschrieben werde, läßt sich nicht nachweisen. Man hat eine Pflanzenseele erwähnt gefunden im Buche Jesaja c. 10, 18, wo gesagt wird, daß Wald und Baumgarten „von der Seele bis auf das Fleisch" vernichtet werden sollen; aber da Wald und Baumgarten hier Bild für Assur sind, liegt zweifellos eine Vermischung der bildlichen Aussage von Pflanzen mit der eigentlichen von den Assyrern als Menschen vor. Dagegen ist vielleicht die Lebenskraft des Menschen wie ein Pflanzensaft gedacht im XXII. Psalm, wo v. 16 in dem vorliegenden, aber wahrscheinlich zu verbessernden Texte vom Vertrocknen der Lebenskraft (כֹּחִי, wohl statt חִכִּי) geredet wird, wie Psalm XXXII v. 4 לְשַׁד des Menschen, etwa sein „Mark", als den Sitz des Lebens nennt. Danach wäre in der ersten Stelle, wenn der Text beizubehalten sein sollte, die Lebenskraft der Pflanze aufgefaßt als analog der des Menschen, bei dem sie als „Seele" bezeichnet wird. Geradezu an eine Seele der Pflanze denken allem Anschein nach die alttestamentlichen Schriftsteller nicht. Eine Seele (נֶפֶשׁ) und ein Verhältnis zum göttlichen Lebensgeist wird für die Tiere ganz ebenso angenommen wie für den Menschen, wird aber für die Pflanzen nie genannt. Niemals auch ist von einem Lebensgeist — רוּחַ — der Pflanzen die Rede. Dies entscheidet allerdings nicht dagegen, daß in ihnen eine Seele gedacht worden wäre; denn die Vorstellung von der Seele als der individualisierten Ruach gehört wie die ganze Anschauung von der Ruach als dem einheitlichen Lebensprinzip relativ

---

[1] ROHDE, Psyche, Bd. II³, S. 177, Anmkg. 3; S. 195, Anmkg. 2. Vgl. zu der Entstehung der Vorstellung von einer lebenden Seele der Pflanze WUNDT, Völkerpsychologie, Bd. II, 2, S. 417.

[2] Vgl. Mythen verschiedener indogermanischer Völker, in denen die Menschen als Bäume erscheinen oder die Bäume wie Menschen behandelt werden oder in denen es sich um eine Baumseele handelt, bei MANNHARDT, Wald- und Feldkulte, Bd. I, S. 7 ff.; Bd. II, S. 20 ff.

[3] WIEDEMANN, Die Unsterblichkeit der Seele nach altägyptischer Lehre, Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande, Hft. LXXXVI, 1888, S. 61; ERMAN, Die ägyptische Religion², S. 103. 116.

später Zeit an. Die Ruach, der Hauch, ist überall eine Kraft, die bewegt, sich selbst oder ein anderes; deshalb haben die Pflanzen keine Ruach, weil sie bewegungslos am Boden haften. Aber auch eine Nephesch kann den Pflanzen kaum jemals zugeschrieben worden sein; denn niemals wohl hat man ganz vergessen, daß auch damit eigentlich der Hauch oder Odem bezeichnet wird, den die Pflanzen doch nicht besitzen. Verschiedene Beurteilung des Tier- und des Pflanzendaseins liegt ferner der Darstellung in der Kosmogonie der Genesis (c. 1) zugrunde, wo Gott die Tiere schafft, während er die Pflanzen von der Erde hervorbringen läßt.

Aber neben dieser systematisierenden Auffassung hat bei den Hebräern, wie sich aus dem allgemein semitischen Baumkultus vermuten läßt, gewiß eine volkstümliche bestanden, die mit bestimmten Pflanzen lebende Wesen irgendwie zu einer Einheit verbunden dachte und in allen Pflanzen eine dem Leben verwandte Kraft annahm. Ausdrücklich von einem Leben der Pflanze ist freilich im Alten Testament niemals die Rede[1]. Nur das Tier ist חַיָּה, ein Lebewesen; für die Pflanze hat das alttestamentliche Hebräisch keine generelle Bezeichnung. Auch liegt nicht unmittelbar die Anschauung von einer dem Leben analogen Kraft der Pflanze der alttestamentlichen Vergleichung des Menschenlebens mit ihr zugrunde; das häufige Vorkommen dieser Vergleichung ist aber doch ein Zeichen dafür, daß man in Erscheinung und Entwickelung der Pflanze etwas dem Menschenleben Entsprechendes und wohl noch mehr, etwas ihm Verwandtes, erkannte. Es ist den Hebräern und überhaupt den Semiten vielleicht noch in weiterm Umfang als andern Völkern geläufig, die Nachkommenschaft zu bezeichnen als „Samen"[2] und den einzelnen Nachkommen als „Sproß". Das Geschlecht wird ebenso wie wohl überall gedacht als ein Baum, dessen Wurzel der Stammvater ist (Jes. 11, 1). In zahlreichen alttestamentlichen Stellen werden die Großen und Mächtigen unter den Menschen als hochragende und starke Bäume dargestellt. Der gesegnete Mann wird verglichen einem an der Quelle gedeihlich wachsenden Baume. Schon oben[3] haben wir mit der Anschauung vom Welken der Frühlingsvegetation als dem Sterben eines Gottes verglichen die im Alten Testament häufig vorkommende Beobachtung der Hinfälligkeit der Blume des Grases, die in

[1] In Ps. 58, 10 ist es mindestens unsicher und kaum wahrscheinlich, daß חַי „lebendig" sich auf אָטָד „Dorn" bezieht. Wäre es der Fall, so bedeutete es doch nur „frisch" im Gegensatz zu „verdorrt", nicht aber „in Lebenskraft stehend"; denn es ist von einem abgehauenen Dornzweig die Rede.

[2] Vgl. NÖLDEKE, Archiv f. Religionswissenschaft, Bd. VIII, S. 164 ff.; DHORME ebend. S. 552.

[3] S. 139.

der Hitze des Tages und der Jahreszeit verdorrt; damit wird ein Bild gegeben von der Vergänglichkeit des Menschenlebens. Wie nahe es dem Hebräer lag, die Bäume nach Art belebter Wesen zu denken, zeigt noch die allerdings auf bewußter Personifikation beruhende Parabel Jotam's (Richt. 9, 8 ff.) von den Bäumen, die sich einen König wählen (vgl. II Kön. 14, 9), wie überhaupt aus jener Auffassung von den Pflanzen ihre Verwertung in der Fabel hervorgegangen sein wird. Wie bei den Hebräern hatte auch auf babylonisch-assyrischem Boden die Pflanzenfabel eine Stätte. Ein Fragment einer solchen Fabel in der Form eines Wettstreites zwischen Bäumen ist aus der Bibliothek Asurbanipal's bekannt geworden. Neuerdings hat sich konstatieren lassen, daß von den Babyloniern oder Assyrern her die Pflanzenfabel zu den Griechen gekommen ist, die sie ursprünglich nicht kannten[1]. Die in dieser Art der Fabel vorliegende Auffassung der Pflanzen oder doch der Bäume als Typen für die Menschen ist also speziell bei den Nordsemiten zu Hause.

Wenn die Entwickelung der Pflanze nach Analogie des menschlichen Lebens gedacht wurde, so lag es nahe, umgekehrt auch den Menschen sich nach Analogie der Pflanze vorzustellen. In ihrem Wiederaufleben im Frühling oder nach der Dürre ließ sich ein Symbol erkennen für eine Erneuung auch des Menschenlebens. Wir finden etwas wie eine derartige Hoffnung für den Menschen bei verschiedenen Völkern verbunden mit der Beobachtung des Wiederergrünens der Pflanzen. In Athen wurde am dionysischen Frühlingsfeste der Anthesterien auch dem chthonischen Hermes und den Geistern der Verstorbenen ein Opfer dargebracht; um dieselbe Zeit feierten die Griechen anderwärts Anthesphorien der Kore mit sammeln von Blumen und winden von Kränzen. Die Unterweltsgöttin wurde dabei als wieder wie vor ihrer Entrückung von der Erde an den Blumen sich erfreuend vorgestellt. Ebenso dachte man an jenem Allerseelenfeste der Anthesterien die Seelen der Verstorbenen aus dem Hades für eine Weile zum Licht emporstrebend, indem sie, wie es scheint, mit den aus der Erde heraustreibenden Keimen und Blüten des Frühlings zusammengestellt wurden[2]. Hierher ge-

---

[1] S. darüber DIELS, Orientalische Fabeln in griechischem Gewande, Internationale Wochenschrift f. Wissenschaft, Kunst u. Technik, Jahrg. IV, 1910, Sp. 993 ff.; ebend. Sp. 999 für jenes keilschriftliche Fragment eine Übersetzung von DELITZSCH und dessen Berichtigung der ältern Angaben bei A. JEREMIAS, Izdubar-Nimrod, Eine altbabylonische Heldensage 1891, S. 28.

[2] L. PRELLER, Demeter und Persephone 1837, S. 228 ff.; PRELLER-ROBERT, Griech. Mythologie, Bd. I[4], S. 405. 785; WÜNSCH, Frühlingsfest auf Malta, S. 43 ff. (dessen Bestimmung des Charakters des Anthesterienfestes allerdings nicht unbeeinflußt ist durch seine Annahme einer Kombination dieses Festes mit dem ver-

hört auch die weit bei verschiedenen Völkern verbreitete Anschauung, daß Pflanzen aus Gräbern hervorwachsen[1]. Arabische Dichter[2], die oft den Wunsch ausdrücken, daß die Gräber ihrer Lieben mit reichlichem Regen erfrischt werden, denken dabei vielleicht an eine Reinigung, die das Wasser hier wie in andern Fällen bewirken solle, aber doch wohl auch an das Grün, das auf dem Grabe wachsen werde; dieses ist ihnen dann wahrscheinlich das Bild eines Fortlebens der Verstorbenen[3]. Deutlicher ist die Bedeutung der grünen Farbe in dem dem Muhammed zugeschriebenen Worte, daß die Seelen der im Kampfe für den Glauben

---

meintlichen Adonisfest auf Malta). Vgl. noch ZELLER, Die Philosophie der Griechen, Tl. I, 1⁵, 1892, S. 57 f., Anmkg. 6. Daß der Name der ἀνθεστήρια mit ἄνθος „Blüte" zusammenhängt, ist nicht sicher. Eines Zusammenhangs des griechischen Allerseelenfestes mit dem Sprossen der Vegetation ist nicht gedacht bei ROHDE, Psyche, Bd. I³, S. 235 ff.

[1] Literatur darüber bei HEPDING, Attis, S. 119, Anmkg. 4.

[2] Die arabischen Anschauungen nach NÖLDEKE, Artikel „Arabs" in Hastings' Encyclopaedia of religion, Bd. I, S. 672.

[3] Die wie es scheint, bei den Arabern sehr alte Sitte, Wasser auf das Grab auszugießen, erklärt als eine Abwehr gegen Dämonen GOLDZIHER, Archiv f. Religionswissenschaft, Bd. XIII, S. 43 ff., wo aber S. 45 auch für den Gedanken des „Tränkens und Labens der lechzenden Gebeine" Belege aus der arabischen Literatur angeführt werden. In dieser Ausdrucksweise werden die im Grabe ruhenden Gebeine wie Pflanzen vorgestellt, d. h. als identisch mit den wie die Pflanzen durstenden Totengeistern. Ich muß gestehn, daß ich überhaupt von der Beziehung des über das Grab ausgegossenen Wassers auf die abzuwehrenden Dämonen noch nicht so ganz überzeugt bin. Die von GOLDZIHER mitgeteilten Aussagen der Araber weisen jedenfalls nicht direkt darauf hin, wohl aber darauf, daß das Wasser die Vegetation über dem Grabe fördere. Bei den Babyloniern ist, worauf mich Professor KÜCHLER aufmerksam macht, ausgießen von Wasser auf dem Grab ein wesentlicher Teil der dem Toten schuldigen Pietät (s. DELITZSCH, Handwörterbuch, S. 479 s. v. נקה). Die Beurteilung dieser Leistung macht den Eindruck, daß das Wasser als dem Toten direkt erfreulich gedacht wird, d. h. daß es ihn tränken, nicht den, daß es ihn oder sein Grab von einem Dämon befreien soll. Auch sonst ist mir die Ursprünglichkeit der Beziehung der verschiedenen Manipulationen mit Wasser auf eine Abwehr der Dämonen zweifelhaft. Allerdings kommt es auf islamischem Boden vor, daß ein Sterbender mit Wasser beträufelt oder ein Toter und seine Umgebung damit besprengt wird (GOLDZIHER S. 39 ff.). Wie mir scheint, ist aber auch hier nicht überall an eine Abwehr der Dämonen zu denken, bei dem Sterbenden und so auch bei anderer Verwendung des Wassers eher wieder an seine belebende Wirkung. Daneben ist das Wasser überall ein Reinigungsmittel und wird in alttestamentlichen und andern Riten vielfach auch da angewendet, wo es sich um irgendwelche Beseitigung einer nicht physischen Verunreinigung handelt. Insofern diese in bestimmten Fällen als von Dämonen veranlaßt angesehen wird, schützt diese Reinigung gegen sie. Aber dies scheint mir überall eine sekundäre Vorstellung zu sein.

Gefallenen im Magen von Vögeln des Paradieses aufbewahrt werden, die von grüner Farbe sind. Das Pflanzengrün und davon überhaupt die grüne Farbe sind Bild des Lebens. Deshalb repräsentiert die Pflanze in ihrem ganzen Dasein die Lebenskraft. In der alttestamentlichen Paradiesesgeschichte verleiht ein Baum durch den Genuß seiner Frucht die Gabe ewigen Lebens. Dieser Baum wird ein außeralttestamentliches Vorbild haben. Bei den Babyloniern kommt die Vorstellung von einem Lebensbaum oder von Lebensbäumen vor[1]. Vielleicht gehört hierher der auf den Abbildungen sehr oft dargestellte heilige Baum der Babylonier, obgleich sich von ihm, so viel ich sehe, nicht bestimmt nachweisen läßt, daß er Lebenszeichen war[2]. Unverkennbar dagegen waren dies, aber kaum mit einem Hinweis auf die Fortdauer des Lebens sondern wohl allein auf die Lebensentstehung, die heiligen Bäume der kanaanäischen Aschera; wir haben uns diese Göttin wie die Astarte als Lebensspenderin vorzustellen. Entweder von den heiligen Bäumen, den ihr geweihten Ascheren, hatte sie den Namen, oder auch umgekehrt die Bäume trugen den Namen der Göttin.

Mit diesen Beobachtungen über allgemein antike und speziell alttestamentliche Auffassung vom Wesen der Pflanze soll in unserm Zusammenhang nicht die Vermutung ausgesprochen sein, daß die Vertreter der alttestamentlichen Religion aus ihrer eigenen Anschauung von der Pflanze heraus die Vorstellung der Auferstehung gebildet hätten. Das ist wenig wahrscheinlich, am wenigsten, daß die Propheten, bei welchen wir dem Auferstehungsgedanken begegnet sind, ihn auf diesem Wege gefunden hätten. Was die alttestamentlichen Propheten von sich aus geben, beruht auf einer innerlichen Gottesgemeinschaft und einer von da ausgehenden Beurteilung der Geschichte ihres Volkes, weniger auf einer Versenkung in Naturvorgänge und auf deren Deutung. Anzunehmen aber ist, daß den alttestamentlichen „Theologen" das Verständnis nicht abging für eine ihnen etwa von auswärts zukommende oder möglicherweise in althebräischem Volksglauben wurzelnde Anschauung, die im Verwelken und Wiederaufblühen der Pflanzen das Sterben und Auferstehn eines Lebens erblickte. Es bedurfte zu diesem Verständnis nicht der Vorstellung der einzelnen Pflanze als eines lebenden Wesens, die sich, wie wir zu sehen glaubten, im Alten Testament nicht bestimmt nachweisen läßt, wohl aber der Vorstellung von einem Leben, das sich in der gesamten Pflanzenwelt offenbare. Als bei den Israeliten der Gedanke an eine Auferstehung ihres Volkes aufkam, ist ihnen schwerlich

---

[1] S. oben S. 103, Anmkg. 4; S. 104, Anmkg. 1; vgl. S. 257 f.

[2] Das „Lebenskraut" der Babylonier (vgl. oben S. 258) gehört wohl nicht hierher, wenigstens nicht direkt; denn — so viel ich sehe — stellt es nicht in sich die Lebenskraft dar, sondern es bewirkt Leben in der Weise wie Medizin Heilung bringt.

der Glaube an eine Auferstehung in der Natur bekannt gewesen in der primitiven Form des Glaubens an das Wiederaufleben einer einzelnen Pflanze als eines göttlichen Wesens sondern eher in der entwickeltern Gestalt des Glaubens an eine Auferstehung der Vegetation überhaupt.

5. Herkunft des alttestamentlichen Auferstehungsgedankens.

Welche spezielle Naturreligion es gewesen wäre, aus der das Alte Testament die Anschauung der Erneuerung der Vegetation als einer Auferstehung entnommen hätte, ist nicht von vornherein mit Bestimmtheit zu beantworten. Die Angabe des dritten Tages in der Schrift Hosea (c. 6, 2) schien uns auf einen Kult zu verweisen, in welchem am Ende einer dreitägigen Frist die Auferstehung des gestorbenen Gottes gefeiert wurde. Aber diese Kombination ist in verschiedenen Beziehungen unsicher. Wir werden unabhängig von ihr die Antwort auf die Frage nach dem Woher des alttestamentlichen Gedankens der Auferstehung aus dem Tode zu beantworten haben.

Daß diesem Gedanken Rudimente althebräischer Religion zugrunde liegen, ist wenig wahrscheinlich. Überlebsel einer solchen Anschauung als einer althebräischen sind im Alten Testament nicht zu erkennen. Und auch deshalb ist anzunehmen, daß der alttestamentliche Auferstehungsgedanke aus einer andern Religion entlehnt ist, weil er zunächst nur im Bilde verwertet wird und zugleich — deutlich wenigstens bei Ezechiel — die Anschauung besteht, daß diesem kein realer Vorgang entspricht. Hätten wir es mit einem Rest aus althebräischer Naturreligion zu tun, so würde das, was einmal realistisch gemeint gewesen war, wahrscheinlich in einer andern Form auch fernerhin realistisch verstanden, jedenfalls nicht nur negiert worden sein. Die gesamte ältere israelitische Anschauung bis über das Exil hinaus schließt aber den Glauben an eine leibliche Auferstehung innerhalb der Menschheit geradezu aus. Ferner ist die in den Prophetenschriften vorliegende Anwendung des Auferstehungsgedankens auf eine Wiederherstellung des Volkes nicht die Umbildung einer mythologischen Vorstellung sondern nur etwa übertragene Verwertung dieser Vorstellung als einer feststehenden. Damit scheint sie charakterisiert zu sein als für die Hebräer zwar verständlich, aber nicht lebendig, also wohl als aus der Fremde gekommen.

Zunächst wäre es dann naheliegend, an einen Zusammenhang des alttestamentlichen Auferstehungsgedankens mit Vorstellungen des Osiriskultus und -Mythos zu denken. Gerade dann würde am ehesten der dritte Tag in Hosea c. 6, 2 zu seinem Rechte kommen können. Bei den Ägyptern gehört die Erwartung einer körperlichen Wiederherstellung nach dem Tode hohem Altertum an; sie hängt zusammen mit uralten Bestattungssitten. Aber der Herleitung des alttestamentlichen Auf-

erstehungsgedankens aus Ägypten steht eine sehr bestimmte Differenz entgegen. In dem Auferstehungsglauben, wie ihn spätere alttestamentliche Aussagen bezeugen, handelt es sich um eine Auferstehung zu irdischem Leben. Die nach dem Buche Daniel aus dem Erdenstaub zu ewigem Leben Auferwachenden (c. 12, 2) sollen an der Herrlichkeit des messianischen Reiches teilnehmen, und dieses ist ein irdisches. In der Apokalypse des Buches Jesaja (c. 26, 19) gebiert die Erde die Schatten, d. h. sie gehn aus der Erde hervor, und es wird nicht erwähnt, daß sie nicht darauf blieben. Auch im Bilde bei Ezechiel (c. 37) werden die Leichengebeine in dem Tale, das natürlich auf der Erde zu suchen ist, mit neuem Fleische bekleidet. Dagegen handelt es sich im Osirismythos nicht um eine Auferstehung zu irdischem Leben. Osiris lebt allerdings wieder auf und zwar im Besitz seiner frühern Körperlichkeit; auch gab es Gräber des Osiris, aus denen er nach der Wiederbelebung in den Tempel einziehend gedacht wurde[1]. Aber er wird in der ältesten Form des Mythos nach der Wiederbelebung aus einem König der Menschen ein König der Toten und herrscht in dieser Eigenschaft sei es im unterirdischen Totenreich sei es im Himmel[2]. Auch der Fromme, der den Osiris verehrt, lebt nach altägyptischer Anschauung wieder auf im Besitz seines Körpers; aber er muß fort von der Erde, steigt in dem neuen Leben zum Himmel empor[3].

Wenn man sich dagegen das Wiederaufleben des phönizischen Adonis ausmalen darf, so handelt es sich bei ihm als dem Vegetationsgott, wie im israelitischen Auferstehungsgedanken, um ein Wiederauftreten zu bleibendem Verweilen auf der Erde: mit jedem Frühjahr wird die Vegetation wieder neu auf der Erde; sie steigt aus deren Schoße, der Unterwelt, zur Oberfläche hervor — mythologisch ausgedrückt: der Vegetationsgott kehrt aus dem Totenreich zurück in das irdische Land der Lebendigen. Diese Vorstellungsweise steht dem alttestamentlichen Auferstehungsgedanken näher als die ägyptische.

---

[1] Vgl. oben S. 408, Anmkg. 2.

[2] ERMAN, Die ägyptische Religion², S. 40 ff.

[3] Ebend. S. 111 ff. Eine unter den verschiedenen ägyptischen Anschauungsweisen von der Wiederbelebung des Toten scheint sie allerdings ebenso wie die jüdische Auffassung zu denken als ein „Erwachen des in die Gruft gesenkten irdischen Körpers" (WIEDEMANN, Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter³, 1910, S. 19 f.), also als eine irdische Auferstehung. Die Verschiedenheit aber besteht, soviel ich sehe, überall, daß die grundlegende alttestamentliche Anschauung von einer endzeitlichen Wiederkehr der Toten zu einer Erneuung des frühern Lebens auf der Erde in Ägypten fehlt. Die Toten erwachen hier, um hinüberzugehn in ein anderes Reich. Es ist kaum anzunehmen, daß sich aus einer Entlehnung des ägyptischen Wiederbelebungsgedankens jene verschiedenartige alttestamentliche Erwartung entwickelt hätte.

Der Mythos der Wiederbelebung des Osiris ist allerdings in später Zeit deutlich zusammengestellt worden mit dem Erwachen der Vegetation. Das ergibt sich aus jener Darstellung, die das Getreide aus seinem Leichnam herauswachsen läßt[1]. Vielleicht war dies in der Tat die ursprüngliche Bedeutung seines Erstehns zu neuem Leben, dann nämlich, wenn Osiris wirklich, wie sich vermuten läßt, in frühester Zeit als ein Baum gedacht wurde[2]. War aber dies die älteste Meinung vom Wiederaufleben des Osiris, so war sie damals, als in Israel zuerst der Auferstehungsgedanke auftauchte, bei Ezechiel oder auch bei Hosea, schon seit sehr langer Zeit zurückgetreten hinter jener andern Auffassung, die an das Erwachen des Gottes zu einem jenseitigen Leben dachte. Jene späten Darstellungen des Wiederbelebtwerdens in der Form sprossender Pflanzen sind schwerlich zu beurteilen als mit Bewußtsein konservierte Überreste einer ältesten Auffassungsweise vor der Ausbildung des Osirismythos und wollen vielleicht nur besagen, daß der Gott nach Analogie der Pflanze zu einem neuen Leben erwache. In der komplizierten Vorstellung von Osiris mag der Gedanke eines jenseitigen Fortlebens aus andern Voraussetzungen heraus entstanden sein als die Anschauung von der Wiederkehr des Adonis. Jedenfalls bildet der alttestamentliche Auferstehungsgedanke eine genauere Parallele zu dem Mythos des Adonis — und damit gewiß auch zu einem analogen des Esmun — als zu dem des Osiris nach der Auffassung von ihm, die uns in direkten Aussagen vorliegt und schon zur Zeit der alttestamentlichen Propheten bestanden hat. Sehr wohl möglich, aber kaum nachzuweisen ist, daß die ägyptischen Vorstellungen vom Wiederaufleben aus dem Tode das Judentum in der weitern Entwickelung des Auferstehungsgedankens beeinflußt haben. Ebenso haben wir es bei den Wechselwirkungen, die zwischen dem Kultus von Byblos und dem Osiriskult bestanden, nicht unmöglich gefunden, daß die Feier — nicht der Gedanke — der Wiederbelebung aus dem Osiriskult in den des Adonis hinübergenommen wurde. Es könnte dies schon sehr frühzeitig der Fall gewesen sein[3]. So könnte wohl durch Vermittelung des etwa ägyptisch beeinflußten Adonisdienstes, schwerlich aber durch direkte Herübernahme aus Ägypten, der alttestamentliche Auferstehungsgedanke schon in seiner Entstehung mit ägyptischem Glauben zusammenhängen.

Als Resultat scheint sich zu ergeben, daß der alttestamentliche Gedanke der Totenauferstehung seiner Form nach in derselben Naturanschauung wurzelt, die bei den Phöniziern die Vorstellung von einem wiederauflebenden Gott erzeugt hat, am deutlichsten in dem Mythos

---

[1] S. oben S. 191. [2] S. oben S. 174 f.
[3] S. oben S. 135 f.; vgl. S. 408, Anmkg. 2.

des Adonis. Ob man dabei gerade an ihn oder Esmun für die alttestamentliche Anknüpfung zu denken hätte, ist nicht von vornherein deutlich. Es könnte etwa scheinen, daß in Hos. 6, 2 eine Anspielung vorliege an das Auferstehungsfest, das dem Melkart von Tyrus gefeiert wurde. Für ihn ist eine Feier seines „Auferwachens" früher bezeugt als für Adonis. Dafür allerdings, daß im Melkartkult die Feier des Auferwachens auf den dritten Tag nach einer Todesfeier gefallen wäre, haben wir keinerlei auch nur indirekte Hinweisung. Auch für den Adonis können wir diesen Termin der Auferstehungsfeier höchstens vermuten. Trotzdem ist für den alttestamentlichen Auferstehungsgedanken mit mehr Wahrscheinlichkeit als an einen Zusammenhang mit dem Melkartkult an eine Herkunft aus dem Adonis- oder dem Esmunkult zu denken, weil die Auferstehung des Volkes und nachmals des einzelnen Menschen in der alttestamentlichen Vorstellung von einem Heraufsteigen aus dem Grab eher, wie wir zu sehen glaubten, gedacht ist nach Analogie der wiedererstehenden Vegetation, die aus dem Schoße der Erde hervortreibt, als nach Analogie der wiederkehrenden oder ihren Lauf neu aufnehmenden Sonne. Schon zur Zeit Hosea's ist aber Melkart kaum mehr — was wir als das Ursprüngliche vermutet haben — auch seinerseits als Vegetationsgott sondern seit lange, wenigstens vorwiegend, als Sonnengott angesehen worden[1].

Aus eben dem Grunde, den wir gegen eine Herleitung des alttestamentlichen Auferstehungsgedankens aus dem Melkartkult geltend machen, scheint auch eine direkte Ableitung aus dem babylonischen Mardukkult ausgeschlossen zu sein. Davon und von der Möglichkeit der Herleitung aus dem Tammuzkult wird besser am Schluß dieser Darstellung geredet werden.

Vielleicht ist mehr als eine Ideenassociation darin zu erkennen, daß in der Schrift Hosea c. 6, 1 ff. unmittelbar nach der Schilderung der Heilung, Wiederbelebung und Auferstehung des Volkes Jahwe, der dies bewirken wird, nicht nur unter dem Bilde des aufsteigenden Morgengrauens sondern auch des das Land erquickenden Regens dargestellt wird, speziell des Spätregens (v. 3), der im März oder April fällt. Das ist die Frühlingszeit, wo die Natur aufersteht, wo die Phönizier den Gott des Naturlebens aus dem Totenreich wiederkehrend dachten. Wenn Jesaja, wie wir nach dem Vorgang anderer wahrscheinlich gefunden haben[2], die Sitte der Adonisgärten kannte, so könnte wohl auch Hosea von der Feier der Wiederbelebung des Gottes Kunde gehabt haben. Freilich stände die Vorstellung von der Auferstehung des Gottes am dritten Tage nicht in Übereinstimmung mit der andern, die wir für den Adonis glaubten voraussetzen zu müssen, daß nämlich der Gott im

---

[1] Vgl. oben S. 25. 33. [2] Oben S. 87 ff.

Hochsommer in das Totenreich hinabsteigt und von dort erst mit jedem neuen Frühjahr wiederkehrt. Hier liegt mehr als ein halbes Jahr zwischen dem Todes- und dem Auferstehungstage. Eben diese Differenz besteht aber, ganz abgesehen von der Annahme der drei Tage, unter allen Umständen zwischen dem Mythos und der in der Schrift „De Syria dea“ berichteten Auferstehungsfeier, die unmittelbar auf die Todesfeier folgte. Im Kultus ist nebeneinander gerückt was im Mythos auseinanderfiel[1]. Die Darstellung in Hos. 6, 2, wenn sie auf den Adonis anspielt, hält sich an den Kultbrauch[2].

Wir dürfen und müssen aber annehmen, daß die Vorstellung einer Auferstehung aus dem Tode, wenn sie bei den Israeliten von auswärts entlehnt war, in einer fortlebenden althebräischen Anschauungsweise eine Anknüpfung fand, die ihr Verständnis ermöglichte. Ich wüßte nicht, wo anders die Anknüpfung zu suchen wäre als in der bei den verschiedensten Völkern und, wie es scheint, auch bei den Hebräern und andern Semiten aus uralter Zeit stammenden Vorstellung von der gebärenden und wiedergebärenden Kraft der „Mutter Erde“[3]. Als eine vergeistigte Form dieser alten Vorstellung scheint aufgefaßt werden zu dürfen der Gedanke, welcher der spezifisch alttestamentlichen Religion — man darf in diesem Falle sagen: alttestamentlichen Theologie — angehört, von dem sich immer erneuenden Kreislauf der Aussendung der göttlichen Ruach, d. i. des Lebensodems, seiner Rückkehr zu Gott und der Aussendung neuen Odems (Ps. 104, 29f.). Diese an Pantheismus streifende Anschauungsweise späterer alttestamentlicher Zeit von dem Verhältnis der göttlichen Ruach zu dem Leben der Welt ist ein heterogenes Moment neben der allgemeinen Entwickelung der alttestamentlichen Gottesidee, die mehr und mehr zu einer scharfen Trennung von Gott und Welt hinstrebt. Woher immer jene Vorstellung stammen mag[4] — die mit ihr einigermaßen künstlich verbundene Anschauung von dem Kreislauf ist ihr im Grunde widerstrebend. Die kosmische Ruach, die der Vorstellung von der göttlichen zugrunde liegt, d. i. der Wind oder Hauch, setzt kein Anderes aus sich heraus und zieht es noch weniger in sich zurück. Die Vorstellung von der Kreislaufbewegung der göttlichen Ruach als des Lebensprinzips im Menschen und in der Natur scheint gebildet zu sein nach Analogie der Erde, die die Pflanzen gebiert, den Samen wieder in sich aufnimmt und dann neue Pflanzen hervorbringt. Jene Bildung auf Grund dieser Beobachtung würde auf ein Fortleben der alten Auffassung der Erde als der gebärenden deuten. Wenn bei den Hebräern und vielleicht noch im nachexilischen Judentum — wofür sich einzelne Spuren geltend machen lassen —

[1] Vgl. oben S. 136f.

[2] Vgl. oben S. 415, Anmkg. 3.

[3] Vgl. oben S. 19f.

[4] Vgl. darüber unten 4. Teil, III, 4.

die spezielle Anschauung nicht ganz verloren gegangen war, daß die Erde auch der Menschen Mutter sei, so lag es nahe, nach Analogie des Lebens der aus der Erde erzeugten Pflanze auch für den Menschen dem Geborenwerden ein Wiedergeborenwerden gegenüberzustellen[1]. In der Tat schildert die spät nachexilische Apokalypse im Buche Jesaja (c. 26, 19) die Auferstehung mit den Worten: „die Erde gebiert Schatten". Der Glaube an ein Wiedergeborenwerden der einzelnen Menschen hat sich bei den Israeliten aus der alten Anschauungsweise nicht sofort gebildet und überhaupt nicht direkt hieraus entwickelt. Dieser Auferstehungsglaube tritt, unter Vermittelung, wie es scheint, jener außerisraelitischen Kultbräuche und ihrer zunächst bildlichen Verwertung, erst in später Zeit hervor, als die Vertiefung des religiösen Lebens nach einer Fortdauer des Menschen über den Tod hinaus verlangte und die Vorstellung von einem irdischen Reiche der Vollendung es forderte, sich diese Fortdauer zu denken in der Form einer Wiederkehr in das irdische Leben.

Auch für die späte Zeit, in der dieser Glaube auf jüdischem Boden aufkam, wäre seine Entstehung kaum verständlich, wenn er nicht seine Wurzeln hätte in einer altvolkstümlichen Vorstellungsweise. Dafür, daß diese auf dem von uns geltend gemachten Gebiet zu suchen ist, ist ein deutliches Zeichen die Unmöglichkeit, für jene Hoffnung eine andere deutliche Ausdrucksform in der Sprache zu finden als die, welche entlehnt ist von der wiedersprossenden Saat (I Korinth. 15, 36 ff.[2]). Eben die alte Anschauung von der Erde als der gebärenden und wieder-

---

[1] Zu der Kombination des Menschenlebens mit dem Naturleben als einer allgemein verbreiteten vgl. WUNDT, Völkerpsychologie, Bd. II, 3, 1909, S. 645 f., der aber von einem „Fortleben der Seele" und nicht von Auferstehung redet. Gegen die Kombination des Fortlebens der Seele mit dem Naturleben scheint mir überall zu gelten was ROHDE, Psyche, Bd. I³, S. 290 ff. bezüglich der Eleusinischen Mysterien über das Unzutreffende der „Analogie" ausführt. Durch seine Polemik gegen die „Natursymbolik" wird aber nicht getroffen die Auffassung des Naturvorgangs als eines Analogons zur „Palingenesie" oder Auferstehung des Menschen.

[2] Nicht gerade als ein Analogon zur Auferstehung, aber als eine Leistung Ahuramazda's, die unter seinen Werken mit der Auferstehung in Parallele gestellt werden könne, wird das Aufgehn des Samenkorns im Bundehesch angeführt (XXX, 5, WEST, Pahlavi texts translated, Bd. I, S. 122). CLEMEN, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, S. 135 urteilt richtig, daß daraus ein Abhängigkeitsverhältnis bei Paulus nicht zu entnehmen ist. Da diese Parallele im Bundehesch neben vielen andern steht, ist sie hier auch kein Beweis für die Entstehung des Auferstehungsgedankens aus der Beobachtung am Samenkorn. Sie ist unter allen den andern aufgeführten Parallelen die am meisten zutreffende, paßt aber doch auf den persischen Auferstehungsglauben nicht ebensogut wie auf den jüdischen.

gebärenden scheint es den Israeliten lange vor dem Aufkommen des Glaubens an individuelle Auferstehung ermöglicht zu haben, den den Hebräern offenbar ursprünglich fremden Gedanken der Auferstehung bildlich zu verwerten, wie es in der Schrift Hosea und deutlicher noch bei Ezechiel der Fall ist. Die bildliche Verwertung hat ihrerseits der Hoffnung auf eine leibliche Auferstehung die Bahn gebrochen.

Wenn wir auf unsere Entwickelung zurückblicken und zu resümieren versuchen, so sind zwei alttestamentliche Anschauungsweisen zu konstatieren, die doch wohl der Entstehung nach miteinander zusammenhängen. In der nicht oft vorkommenden Vorstellung von Jahwe als einem Gott, der aus schwerer Krankheit wie aus einem Tode herausführt, glaubten wir wiederzuerkennen die phönizische, wahrscheinlich auch babylonische Vorstellung einer Gottheit, die durch Überwindung des Todes das Leben neu schenkt. In der ältesten bildlichen Verwendung des Auferstehungsgedankens im Alten Testament meinten wir bestimmter zu sehen eine Entlehnung speziell aus dem phönizischen Glauben an einen auferstehenden Gott. Der Auferstehungsgedanke und die Vorstellung von dem heilenden, wiederbelebenden Gott stehn in Hos. 6, 1 f. nebeneinander, wie sie sich in der phönizischen Vorstellung von einem Auferstehungs- und Heilgott verbunden finden. Das legt eine gemeinsame Beeinflussung jenes Gedankens und jener Vorstellung im Alten Testament von kanaanäischer Seite nahe. Die Anschauung von Jahwe als dem heilenden ist vielleicht althebräisch, aber gewiß unter kanaanäischem Einfluß verstärkt oder im Ausdruck umgebildet worden. Die Vorstellung von Jahwe als einem Gott, der heilt wie ein Arzt, gehört der Berührung mit einem Kulturvolk an. Für speziell kanaanäischen Einfluß spricht neben der Anwendung des Ausdrucks רפא auf Jahwe die Zusammenstellung Jahwe's mit dem Schlangenbild einer anscheinend kanaanäischen Heilgottheit. Die Bezeichnung des Geheiltwerdens mit „am Leben bleiben“ oder „wiederaufleben“ ist altsemitisch. Die Vorstellung des Wiederauflebens aber als einer Auferstehung wird im Alten Testament zuerst nur gelegentlich bildlich verwertet. Vielleicht, meinten wir, geschieht dies in Hos. 6, 2 auf Grund der Beobachtung eines bestimmten kanaanäischen Kultus. Ein Hinweis auf eine datierbare Zeit ist in dieser Art der Verwertung direkt nicht zu erkennen.

In unserer Darstellung ist eines als gesichert anzusehen, daß nämlich in alttestamentlichen Aussagen von der Gottheit die Ausdrücke „heilen, beleben, aus der Scheol heraufführen“ in einem Zusammenhang stehn. Die Stellen Ps. 30, 4. Deut. 32, 39. I Sam. 2, 6 kommen hierfür vor andern in Betracht. Nach unserer Auffassung von Hos. 6, 2 wird weiter synonym mit jenen Ausdrücken gebraucht „auferstehn lassen“. Für diese Kombination der Heilung und der Auferstehung gibt es keine

Parallele im persischen Auferstehungsglauben, wohl aber im Semitismus, vielleicht auf babylonischem Boden, sicherer auf phönizischem in der Gottesgestalt des Esmun. Die Beobachtung des Zusammenstimmens in den alttestamentlichen Gedanken von Krankenheilung und Auferstehung mit phönizischen oder phönizisch-babylonischen Vorstellungen bekräftigt unser Urteil[1], daß der alttestamentliche Auferstehungsgedanke — es sei noch einmal gesagt: ganz abgesehen von dem Aufkommen der Hoffnung einer persönlichen Auferstehung — nicht persischen sondern semitischen Ursprungs ist. Wir haben zu zeigen versucht, daß die Form des alttestamentlichen Auferstehungsgedankens der phönizischen Anschauung von dem auferstehenden Vegetationsgott entspricht. Es wurde dabei eine babylonische Einwirkung auf die kanaanäische Vorstellung angenommen[2]. Alttestamentliche Aussagen von Jahwe wie: „er tötet und macht lebendig" schienen uns nicht außer Verbindung zu stehn mit dem babylonischen Götterprädikat „Tote lebendig machend". Wir dachten die Gemeinsamkeit vermittelt durch den kanaanäischen Heilgott, der babylonische Momente in sich aufgenommen habe.

Demgegenüber ist noch die Frage aufzuwerfen, ob nicht statt dieses komplizierten Zusammenhangs eine direkte babylonische Einwirkung auf jene alttestamentlichen Aussagen und damit auf die Entstehung des alttestamentlichen Auferstehungsgedankens anzunehmen sei. Die hier vor andern in Betracht kommenden Aussagen können alle spät sein, Ps. 30, 4 und die andern verwandten Psalmenstellen, vielleicht auch I Sam. 2, 6, nachexilisch; Deut. 32, 39 ist doch wohl deutlich aus der Zeit der chaldäischen Herrschaft. Für Hos. 6, 1 f. ist die Echtheit bestritten. Die nicht zahlreichen Stellen, die von Jahwe einfach aussagen, daß er „belebt" in dem Sinne, daß er heilt[3], sind ihrer Zeit nach, unsicher. Es wäre also vielleicht nach der zeitlichen Stelle dieser Aussagen möglich, den in ihnen enthaltenen Gedankenzusammenhang der Einwirkung Babyloniens in der Periode des neuen Reiches zuzuschreiben, und dies könnte als das einfachere erscheinen.

Dieser Weg der Herleitung hätte — da sich von der Vorstellung einer Auferstehung in der Menschheit bis jetzt keine Spur bei den Babyloniern gefunden hat[4] — zur Voraussetzung, daß für einen babylonischen Gott die Anschauung von seiner Auferstehung aus dem Tode bestand. Aber auch angenommen, daß für Marduk wirklich an eine Rückkehr aus dem Tode geglaubt wurde — was bis jetzt zweifelhaft bleibt —, ist dieser Weg der Erklärung des alttestamentlichen Auferstehungsgedankens doch kaum einzuschlagen. In der alttestamentlichen Auferstehungshoffnung fanden wir die Vorstellung von einem Aufstehn

---

[1] Oben S. 418 ff. [2] Oben S. 378 ff.

[3] S. oben S. 391 f.; vgl. aber S. 394 f. [4] Vgl. oben S. 425.

aus dem Grab im eigentlichen Sinn als ein feststehendes und deshalb zweifellos ursprüngliches Moment. Für diese Vorstellung kann, wie wir zu sehen meinten, ein Vegetationsgott, der mit den Pflanzen aus dem Schoße der Erde zurückkehrt, Vorbild sein. Der Sonnen- oder doch Lichtgott Marduk kann es schwerlich sein. Wir haben allerdings die Vermutung ausgesprochen[1], daß auch er einstmals ein Vegetationsgott gewesen sei. Er war es aber jedenfalls längst nicht mehr, als die Judäer mit den Babyloniern in Berührung kamen. Die Griechen (Ctesiae fragm. ed. C. Müller 29, 21, S. 50; Strabo XVI, 1, 5, C. 738; Älian, Var. hist. 13, 3) erzählen von einem Grabe (τάφος oder μνῆμα) des Βελιτανᾶ oder Βῆλος zu Babel, d. i. des Marduk, das Xerxes besichtigt oder das er zerstört habe. Wenn diese Angabe nicht nur auf einem Mißverständnis beruht, so ist das Grab natürlich eine Vergegenwärtigung des Todes des Gottes gewesen. Wie man sich sein jährliches Neu-Erscheinen vorgestellt hätte, wäre daraus nicht zu ersehen. Dachte man ihn als den Sonnen- oder auch Lichtgott, so könnte sein Wiedererscheinen nur aufgefaßt worden sein als ein Vorgang, der sich am Himmel vollzog. Jedenfalls stand er nicht auf, so wie der kanaanäische Vegetationsgott, zu neuem irdischen sondern zu himmlischem Dasein. Seine Auferstehung wäre die Wiederkehr des Gestirns oder des Lichtes zu seiner vollen Kraft[2].

Wohl aber liegt im babylonischen Tammuzkult ebenso wie im Adonisdienste die Vorstellung vor von einem Gott, der aus der Unterwelt zum Dasein auf der Erde zurückkehrt. Aber auch an Tammuz ist die Entstehung des alttestamentlichen Auferstehungsgedankens kaum

---

[1] Oben S. 107 f.

[2] An der Beziehung des Ausdrucks *tabû* auf eine „Auferstehung" des Marduk zweifelt ZIMMERN auch noch neuerdings (Zum Streit um die „Christusmythe", S. 46). Er bezieht das „Aufstehn" auf Marduk's Erhebung „von seinem gewohnten Göttersitz im Tempel Esagil", glaubt aber allerdings (ebend. S. 48) ein „inschriftlich noch nicht ausdrücklich" zu belegendes „Wiedererscheinen" des Marduk nach einem Hinabgehn zur Unterwelt annehmen zu müssen. Dies Wiedererscheinen wäre, wenigstens später, auf die „zunehmenden Tage", also auf den Sonnenlauf bezogen worden. Dann läge hier die Vorstellung einer Auferstehung im eigentlichen Sinne nicht oder doch nicht mehr vor. Überdies ist es doch wohl noch überhaupt zweifelhaft, ob der für das Mardukfest gebrauchte Ausdruck *tabû* in dieser Anwendung wirklich das „Aufstehn" im Sinne von hebräischem קום bezeichnet (so JENSEN, KB. VI, 1, S. 306; vgl. dazu ZIMMERN, KAT.[3], S. 371) oder nicht vielmehr im Sinne von *aṣû*, יצא, was nach andern Anwendungen als möglich erscheint, auf den „Auszug" des Gottes, nämlich eben jenen kultischen Prozessionsakt, zu beziehen ist. Wenn aber *tabû* einen mythischen Vorgang bezeichnen sollte, könnte es vielleicht zu verstehn sein von dem „Heraustreten" der Sonne aus ihrem abnehmenden Stadium oder von ihrem „Aufstehn" aus diesem als ein Darniederliegen gedachten Zustand.

anzuknüpfen. In seinem Kultus scheint der Auferstehungsgedanke keine hervortretende Rolle gespielt zu haben. Wo Tammuz zum ersten Mal auf palästinischem Boden bezeugt ist, bei Ezechiel, wird allein der Klage um ihn gedacht, und jedenfalls Ezechiel hat den Auferstehungsgedanken, mit dem er sich beschäftigt, von dorther nicht empfangen. Ferner war nach allem, was wir wissen, in Tammuz die Kombination eines Auferstehungsgottes und eines Heilgottes jedenfalls nicht in dem Maße vorhanden, wie es für Esmun — ebenso allerdings wahrscheinlich auch für Marduk — anzunehmen ist. Die Kombination aber von Auferstehung und Wiederbelebung oder Heilung schien uns für die Anfänge des alttestamentlichen Auferstehungsgedankens erkennbar zu sein[1].

Diese Erwägungen sind es, die uns veranlassen, von einer direkten Ableitung des alttestamentlichen Auferstehungsgedankens aus Babylonien abzusehen und an kanaanäische Vermittelung zu denken[2]. Dazu kommt, daß die der Auffassung Jahwe's als eines Gottes, der „belebt", parallele Vorstellung von ihm als einem Gott, zu dessen Wesen es gehört, daß er „heilt", nach sichern Spuren, was nochmals hervorgehoben sei, einem westsemitischen Kulturvolk und nicht den Babyloniern entlehnt worden ist, also doch wohl den Kanaanäern. Dann ist die israelitische Gottesvorstellung in Berührung gekommen mit dem kanaanäischen Glauben an eine heilende Gottheit. Diese war in der Gestalt des Esmun ein auferstehender Gott.

Steht mit ihm der alttestamentliche Auferstehungsgedanke in Zusammenhang, dann ist es wahrscheinlicher, daß seine Aufnahme in älterer als daß sie in späterer Zeit erfolgte, weil die Anknüpfung an kanaanäische Vorstellungen bei den Vertretern der Jahwereligion mehr und mehr hinter einer rein gegensätzlichen Stimmung zurücktrat. In der Tat scheint die Art, wie Ezechiel den Auferstehungsgedanken anwendet, eine schon bestehende Bekanntschaft mit diesem Gedanken vorauszusetzen. Ebenso scheint mit Gedanken und Ausdruck der Stelle

---

[1] Für eben diese Ideenverbindung liegt in der Osirisvorstellung keinerlei Andeutung vor.

[2] Sollte wirklich der persische Auferstehungsglaube babylonische Vorstellungen zur Voraussetzung haben, so wäre er, wie schon oben S. 421, Anmkg. 2 als eine Möglichkeit dargestellt wurde, eine Fortbildung des babylonischen Götterprädikats „Tote lebendig machend". Ebendieses dachten wir von Einfluß auf die kanaanäische Vorstellung eines Auferstehungs- und Heilgottes. Die Verschiedenheit des alttestamentlichen Auferstehungsglaubens von dem persischen, der eigentlich nur ein Glaube an Wiederbelebung ist (s. oben S. 420 f.), würde dann darauf beruhen, daß dieser direkt hervorging aus der babylonischen Aussage von den Göttern, jener ebenfalls mit ihr zusammenhing, aber durch die Vermittelung des kanaanäischen Vegetationsgottes, der als aus der Unterwelt wieder erstehend und zugleich als heilend, d. h. neubelebend, angesehen wurde.

des Buches Hosea, mit ihrer bildlichen Aussage von der heilenden und auferweckenden Tätigkeit Jahwe's die Herkunft dieser Stelle von dem Propheten Hosea sehr wohl vereinbar zu sein. Der Umstand, daß hier, wenn wir den Wortlaut richtig verstanden haben, die drei Ausdrücke für die errettende Tätigkeit Gottes, heilen, beleben, auferstehnlassen, sich nebeneinander in synonymer Bedeutung finden, spricht jedenfalls dafür, daß diese Aussage zeitlich noch nicht weit entfernt ist von der Entstehung jener Ausdrücke aus einer ihnen gemeinsam zugrunde liegenden Vorstellung. Die Annahme aber, daß als diese Vorstellung anzusehen sei die eines kanaanäischen Auferstehungs- und Heilgottes, ist unabhängig von dem Urteil über die Authentie der Hosea-Stelle.

III. Jahwe der lebendige Gott.

1. Die Aussagen von Jahwe als dem lebendigen Gott.

Jahwe errettet aus Krankheit und Tod, bringt Auferstehung aus der als ein Tod gedachten Krankheit und zuletzt aus dem Tode selbst. Er bekundet sich dadurch als den, der mächtig ist, Leben zu erhalten und zu erneuen. Die Frage ist weiter aufzuwerfen, ob mit dieser Vorstellung von der Gottheit, und dann etwa auch mit der kanaanäischen eines Auferstehungsgottes, der Herkunft nach in einem Zusammenhang steht die alttestamentliche Bezeichnung Jahwe's als lebendiger Gott.

Zunächst mögen die Aussagen von Jahwe als dem lebendigen Gott registriert werden. Nur soweit es sich aus dem Zusammenhang deutlich ergibt, in welchem Sinne sie zu verstehn sind, soll dies sogleich hinzugefügt werden.

In einigen alttestamentlichen Aussagen stellt die Bezeichnung Jahwe's als אֱלֹהִים חַיִּים oder אֱלֹהִים חַי ihn ausdrücklich in Gegensatz zu den Göttern der Heiden: I Sam. 17, 26. 36. II Kön. 19, 4. 16 (= Jes. 37, 4. 17). Jer. 10, 10[1]. Die Götzen werden dementsprechend Jer. 16, 18. Ps. 106, 28

---

[1] Ebenso auch in der spätern jüdischen Literatur: Bel u. Drache 5. 25 (Theodot.): θεὸς ζῶν und Sibyll. 3, 763 (ὁ ζῶν); derselbe Gegensatz auch Jubil. 21, 4 erkennbar (*amlāk ḥějāw*, „deus vivens"), vgl. v. 3. In andern Stellen ist ὁ ζῶν κύριος (II Makk. 7, 33) oder ὁ κύριος ζῶν (ebend. 15, 4), θεὸς ζῶν (III Makk. 6, 28; *amlāk ḥějāw* Jubil. 1, 25) allgemeine Bezeichnung des wahren Gottes, ohne daß der Gegensatz direkt hervorträte. Auch im Neuen Testament, in der Paulinischen Sprache, wird θεὸς ζῶν in jener gegensätzlichen Verwendung gebraucht II Kor. 6, 16. I Thess. 1, 9; vgl. Röm. 9, 26. II Kor. 3, 3. — Analog würde sein die Bezeichnung Gottes als des lebendigen im Gegensatz zu den von den Beschwörern befragten Totengeistern, wenn Jes. 8, 19 mit הַחַיִּים im Gegensatz zu הַמֵּתִים Jahwe gemeint sein sollte (so nach älterm Vorgang KLEINERT, Theol. Studien u. Kritiken, Jahrg. LXVIII, S. 700). Ich kann aber die Ellipse von אלהים nur sehr unwahrscheinlich finden; קרושים, für sich allein von Gott gesagt, rechtfertigt diese Auslassung nicht, da קרוש allgemein verbreitete Bezeichnung des Wesens Gottes ist.

als Leichname oder Tote bezeichnet[1]. Ob sie dabei und auch sonst überall, wo ihnen Jahwe als der lebendige gegenübergestellt wird, gedacht sind als solche, die „nicht sehen und nicht hören und nicht essen und nicht riechen“ (Deut. 4, 28. Jes. 44, 9. Ps. 115, 5 ff.; 135, 16 f. Dan. 5, 23), ist nicht von vornherein deutlich. Die ursprüngliche Meinung der Gegenüberstellung wird sich erst weiterhin aus einer Feststellung der Bedeutung des Stammes חיה entnehmen lassen.

In andern Aussagen wird Jahwe der lebendige Gott genannt ohne ausdrückliche Hervorhebung jenes Gegensatzes, so אֱלֹהִים חַיִּים Deut. 5, 23. Jer. 23, 36 und אֵל חָי Jos. 3, 10. Hos 2, 1. Ps. 42, 3; 84, 3. Es ist aber auch hier teilweise einigermaßen deutlich, daß die Aussage im Sinne desselben Gegensatzes gemeint ist, so etwa Hos. 2, 1. Wo dieser Gegensatz sich aus dem Zusammenhang nicht ergänzen läßt, ergibt sich aus diesem nicht immer überhaupt eine bestimmte Deutung des Lebendigseins Jahwe's. In den Stellen Ps. 42, 3; 84, 3 wird Sehnsucht nach dem „lebendigen“ Gott ausgesprochen; die Verfasser der beiden Psalmen möchten ihn finden können im Tempel, zu welchem der Zugang ihnen irgendwie, wahrscheinlich durch Deportation oder Verbannung, verwehrt ist. Hier scheint mit jener Gottesbezeichnung zum Ausdruck gebracht zu werden das Bewußtsein der im Kultus gewonnenen innerlichen Erfahrung von Gottes Beziehung zu dem Frommen[2].

Ein einziges Mal, Ps. 18, 47 = II Sam. 22, 47, findet sich das als Schwurformel häufig vorkommende חַי־יהוה nicht zwar als Aussage, aber als Wunsch oder Ausruf: „Es lebe Jahwe!“ oder „Lebendig Jahwe!“[3]. Von Gottes Lebendigsein redet sonst noch Hio. 19, 25: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt — חָי —, und als letzter wird er über dem Staube stehn“. Ferner ist in dem vorliegenden Texte von Gen. 16, 14 in der Benennung des Brunnens mit לחי ראי die Bezeichnung (הַ)חַי, obgleich ein Gottesname nicht dabeisteht, zweifellos von der Gottheit zu verstehn, die sich bei diesem Brunnen offenbart hatte.

Der Schwur beim lebendigen Jahwe: חַי־יהוה wird gebraucht analog dem ebenfalls häufigen Schwure beim Leben eines Menschen in dem Sinne: „so wahr Jahwe lebt“ (Richt. 8, 19. I Sam. 14, 39. 45; 19, 6; 20, 3. 21; 25, 26. 34; 26, 10. 16; 28, 10; 29, 6. II Sam. 4, 9; 12, 5; 14, 11;

---

[1] S. weiteres Studien I, S. 101 f. Im Heiligkeitsgesetz Lev. 26, 30 werden nur die zerstörten Götzenbilder Leichname genannt.

[2] In Ps. 42, 3 liegt es nach v. 9 nahe, mit DUHM zu lesen אֵל חַיָּי „Gott meines Lebens“, d. h. der mir Leben gegeben hat und erhält; aber in Ps. 84, 3 ist zu dieser (auch von DUHM hier nicht vorgeschlagenen) Änderung keine Veranlassung gegeben.

[3] Weiteres zu d. St. s. unten 4. Teil, III, 2.

15, 21. I Kön. 1, 29; 2, 24 und noch oft[1], niemals aber im Pentateuch). Ebenso kommen vor als Schwurformel, doch nur vereinzelt, חַי הָאֱלֹהִים (II Sam. 2, 27; vgl. Am. 8, 14 חֵי אֱלֹהֶיךָ דָּן[2]), in der Poesie חַי־אֵל (Hio. 27, 2) und Dan. 12, 7 der Schwur בְּחֵי הָעוֹלָם „bei dem ewig Lebenden". Diesem Schwure der Menschen entspricht der Schwur in Jahwe's Munde bei seinem Leben חַי־אָנִי (im Pentateuch zweimal, bei den Propheten seit Jeremia[3]; vgl. Deut. 32, 40 חַי אָנֹכִי לְעֹלָם). In der Schwurformel soll mit dem Lebendigsein Jahwe's nach Analogie des Schwures bei dem Leben des Schwörenden oder eines andern Menschen, wie es scheint, das Allergewisseste bezeichnet werden.

Die Benennung Jahwe's als des lebendigen im Gegensatz zu den andern Göttern findet sich erst in verhältnismäßig späten Aussagen (I Sam. c. 17 gehört zu den jüngern Bestandteilen des Samuelbuches) und kann nicht alt sein, da jener Gegensatz, wie man ihn auch deuten möge, eine schon fortgeschrittene Entwickelung monotheistischer Anschauungsweise voraussetzt. Abgesehen von der Schwurformel sind wohl auch die Stellen, die von Jahwe als dem lebendigen Gott ohne Hervorhebung jenes Gegensatzes reden, alle verhältnismäßig jung: Hos. 2, 1 gehört zu einer Interpolation, und in Jos. 3, 10 finden sich Anzeichen deuteronomistischer Herkunft. Auch die Bezeichnung der Götter des Heidentums als Leichname oder Tote ist nicht alt: Jer. 16, 18 ist der Herkunft nach zweifelhaft[4]. Jene Charakterisierung der Götter als

---

[1] Die Stellen aus den Propheten s. unten S. 462; einmal, Jer. 44, 26, חי־אדני יהוה.

[2] Punktiert nicht חַי, wie sonst vor dem Gottesnamen, sondern חֵי wie im Schwure bei dem Leben eines Menschen, weil der Gott von Dan nicht als der wahre Gott gelten soll. Die Unterscheidung der Punktation חַי und חֵי in der Schwurformel ist wohl überhaupt nur ein Fündlein der Masoreten wie אדֹנָי und אדֹנִי. Wenn חֵי „eine kontrahierte Form des Stat. absol." ist: „lebendig der Pharao" usw. (GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik[28] § 93 aa, Anmkg.; auch Lev. 25, 36 ist וָחֵי nur eine andere Aussprache statt וָחַי v. 35 als Verbum, beruht nach OLSHAUSEN, Hebr. Sprache, S. 480 allerdings auf einem Mißverständnis), so schien diese Verkürzung vielleicht der besondern Feierlichkeit des Schwures bei dem lebendigen Gott nicht angemessen. Diese Erklärung ist wohl vorzuziehen der Auffassung von חֵי als einem Status constructus (wie חֵי in חֵי הָעוֹלָם Dan. 12, 7), der besagen solle, daß man „so wahr er lebt" (חַי) „nur von Gott dem stets lebendigen ohne Meineid schwören könne...; sonst nur bei dem zeitlich lebendigen Theil eines sterblichen Nichtgottes" (so GEORG HOFFMANN, Versuche zu Amos, Zeitschr. f. d. alttestamentl. Wissenschaft, Jahrg. III, 1883, S. 124). Ist diese Deutung nicht zu akzeptieren, dann ist es wahrscheinlicher, daß in der gesprochenen Sprache nicht überall im Schwure חֵי (HOFFMANN) sondern vielmehr חַי gesagt wurde und die Schreibung חֵי erst einer Reflexion der Masoreten ihren Ursprung verdankt.

[3] Die Belege s. unten S. 462.

[4] Lev. 26, 30 gehört zu dem exilischen Schlusse des Heiligkeitsgesetzes.

solcher, die keine Lebensäußerungen von sich geben, findet sich zuerst in einer der jüngsten Partien des Deuteronomiums.

Wo nicht an den Unterschied Jahwe's von den Götzen gedacht wird, involviert die Aussage, daß er ein lebendiger Gott sei, vielleicht überall ebenfalls einen Gegensatz, nämlich dann irgendwie den Gegensatz zu dem Zweifel oder Unglauben, der, ohne daß von Gott als dem lebendigen geredet wird, in den späten Psalmen X v. 4 und XIV v. 1 (= Ps. 53, 2) zum Ausdruck kommt. Auch mit dieser Beziehung kann die Bezeichnung Gottes als des lebendigen hohem Altertum nicht angehören. Jeder Zweifel an der Existenz oder an der Wirksamkeit einer Gottheit ist in den Religionen des Altertums, die auf der Vorstellung eines unlösbaren Zusammenhangs zwischen der Gottheit und ihrem Volke beruhen, etwas relativ spätes. Wenn wirklich, wie wir oben meinten, die Psalmen XLII und LXXXIV, welche die Sehnsucht nach dem Schauen von Gottes Angesicht oder nach seinen Vorhöfen als ein Sehnen nach dem lebendigen Gott bezeichnen, mit dieser Benennung Gottes eine mystische Gemeinschaft zwischen dem Frommen und seinem Gott ausdrücken wollen, dann schließt dies einen Gegensatz ein zu dem Zustand, in welchem dem Menschen Gott wie etwas Totes ist. Auch hier kann hohes Alter der Anschauungsweise nicht in Betracht kommen, da eine derartige Auffassung, die ebenso individualistisch ist wie der Zweifel oder Unglaube, weit abliegen würde von der alten Vorstellung Jahwe's als eines Volksgottes. Die Hinweisung auf eine Betätigung Gottes, die sich in seiner Bezeichnung als der lebendige für die beiden genannten Psalmenstellen kaum verkennen läßt, ist etwas ganz vereinzeltes in der alttestamentlichen Verwertung jenes Gottesprädikats. Allerdings ist der Gedanke an die Betätigung Jahwe's in der Vorstellung von ihm sehr hervortretend[1]; aber abgesehen von jenen Psalmenstellen wird dieser Gedanke mit dem Begriff des göttlichen Lebens, d. h. mit der Bezeichnung Gottes als des lebendigen, worin allein dieser Begriff im Alten Testament zum Ausdruck kommt, nur vereinzelt, soviel ich sehe, in Verbindung gebracht in der Weise, daß das Lebendigsein Gottes als die Voraussetzung seiner Wirksamkeit erscheint. Niemals aber außer in jenen Psalmen wird „lebendiger Gott" direkt gebraucht als Ausdruck für die Aktivität Jahwe's[2]. Außerhalb der religiösen Sprache bezieht sich das

---

[1] KLEINERT, Theol. Studien u. Kritiken, Jahrg. LXVIII, S. 700 ff. versteht die Bezeichnung Jahwe's als des lebendigen überhaupt von der „aktiven Lebensenergie", wie mir scheint ohne dies aus dem Sprachgebrauch erweisen zu können. Mit Recht findet er den Gedanken einer mystischen Lebensgemeinschaft mit Gott im Psalter zum Ausdruck gebracht (S. 723 ff.), macht aber gerade hier das „lebendig" der beiden Psalmenstellen nicht geltend.

[2] Aus Jos. 3, 10 könnte man vielleicht entnehmen wollen, daß אל חי Bezeichnung

Wort für „leben“ mit seinen Derivaten, wie wir weiterhin sehen werden[1], niemals auf Betätigung sondern, wo nicht allein der direkte Gegensatz zu Totsein im physischen Sinne vorliegt, immer auf die Kraft oder Dauer der Existenz. Deshalb ist von vornherein nicht anzunehmen, daß die ausnahmsweise vorkommende Bezeichnung der göttlichen Aktivität durch das Prädikat „lebendig“ hohem Altertum angehört.

Da der Schwur bei dem Leben Jahwe's sein Dasein als das Gewisseste vorauszusetzen scheint, so könnte daran gedacht werden, daß die Bezeichnung Jahwe's als des lebendigen Gottes ursprünglich nichts anderes gemeint habe als „ein existierender Gott“. Auch für diese Auffassung wäre wohl hohes Alter ausgeschlossen. Daß die Gottheit existiert, ist für ihren Verehrer die notwendige Voraussetzung seines Gottesdienstes. Wenn bei dem Epitheton „lebendig“ an die Existenz der Gottheit gedacht würde, wäre man deshalb immer genötigt, eine Betonung der Wirklichkeit der Existenz darin zu finden, also eben jenen Gegensatz entweder zu andern Göttern oder zum Zweifel. Dieser Gegensatz verweist, auf welchem Weg immer er zum Ausdruck gebracht wäre, auf spätere Zeiten. Auf sehr späte Zeiten würde er natürlich dann hindeuten, wenn die Betonung der Existenz der Gottheit gemeint wäre im Gegensatz zu einem Unglauben, der eine Gottheit überhaupt nicht kennt. Eine derartige Gottesleugnung ist sonst im Alten Testament überhaupt nicht bezeugt (auch nicht durch Ps. 10, 4; 14, 1; 53, 2), und davon kann jedenfalls für die Zeiten, wo uns die Bezeichnung Jahwe's als des lebendigen Gottes zuerst begegnet, nicht die Rede sein. Aber auch die Rücksichtnahme auf den Zweifel an der Existenz eines bestimmten einzelnen Gottes neben andern Göttern setzt eine, wenn auch noch naive, so doch immerhin grübelnde individualistische Reflexion voraus. Sie muß der ältesten religiösen Auffassung des Einzelnen fremd gewesen sein, die mit dem Glauben der Gesamtheit des Stammes oder Volkes zusammengefallen und von derartigen Regungen einer persönlichen Beurteilung unbeeinflußt gewesen sein wird. Für sie galt fraglos die Existenz des Gottes oder der Götter der Gemeinschaft als ebenso feststehend wie das Vorhandensein des Familienhauptes in seinem Zusammenhang mit den Gliedern der Familie. Jede Beteuerung des Daseins Jahwe's auch nur als eines bestimmten einzelnen Gottes würde auf relativ späte Zeiten führen.

Jahwe's als des sich betätigenden sei, da dieser Name hier in Verbindung steht mit dem von Jahwe im Jordan bewirkten Wunder v. 11 ff. Allein in jener Benennung liegt auch hier doch wohl nur die Hinweisung auf einen persönlich gegenwärtigen Gott. Die Gegenwart wird erkannt an einer Wundertat; für diese Betätigung ist sein Lebendigsein die notwendige Voraussetzung.

[1] Unten 4. Teil, III, 3.

Der Gedanke, daß Jahwe „ist" in dem Sinne, daß er wirklich existiert, kommt aber im Alten Testament überhaupt kaum zum Ausdruck. Die Erklärung des Namens Jahwe, die Ex. 3, 14 gegeben wird, ist gewiß nicht in diesem Sinne zu verstehn. Sie umschreibt allerdings den Namen im Munde Jahwe's mit אֶהְיֶה, sodaß er also gleichwertig sein soll mit יִהְיֶה, und das könnte freilich bedeuten: „er ist". Allein nach dem Zusammenhang der gegebenen Erklärung ist אֶהְיֶה eine Abkürzung für אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, und darin ist, wie man auch diese Deutung verstehn will, היה keinenfalls so viel als „existieren", d. h. Wirklichkeit besitzen. Diese Bedeutung hat היה wohl überhaupt nirgends, auch nicht Jes. 7, 7, wo תִּהְיֶה, synonym mit dem daneben gesagten תָּקוּם „es ersteht", d. h. kommt zustande, die Bedeutung zu haben scheint: „es tritt ins Dasein". Überdies mag die Stelle Ex. 3, 14 recht später Zeit angehören.

Im Babylonischen und Assyrischen kommen allerdings Personennamen vor wie *Baši-ilu, Ibašši-ilâni* „Gott (mein Gott) ist vorhanden", *Baša-(ilu)Adad* „Adad ist vorhanden" oder *Lâ-(ilu)Bêl, Lâ-(ilu)Marduk, Lâ-(ilu)Nergal* „(Ist) Bel, Marduk, Nergal nicht (vorhanden)?", *Lâ-bâši-(ilu)Marduk* „Ist Marduk nicht vorhanden?"[1]. Derartige Namen, mit *bašû* gebildet, kommen schon im Altbabylonischen vor. Die eben angeführten mit fragendem *lâ* sind neubabylonisch; Namenbildungen ähnlicher Bedeutung scheinen sich aber schon im Altbabylonischen zu finden[2]. Alle diese Namen enthalten deutlich ein Bekenntnis des Glaubens an die Gottheit im Gegensatz zum Zweifel. Der Zweifel braucht natürlich nicht in atheistischem Sinne gemeint zu sein sondern kann sich auf die Existenz eines bestimmten Gottes oder — so *Baši-ilu* — auf das Wirken eines Gottes in einem bestimmten Falle beziehen. Trotzdem setzen diese Namen schon eine lange Entwickelung religiösen Denkens voraus. Aus ihnen ließe sich etwa die Vermutung entnehmen, daß zu irgendwelcher Zeit die Bezeichnung Jahwe's als eines lebendigen Gottes verstanden

[1] TALLQUIST, Neubabylonisches Namenbuch, S. XXXV. 95; der Name *Baša-(ilu)Adad* bei DHORME, Les noms propres babyloniens à l'époque de Sargon l'ancien et de Narâm-Sin, BA. VI, 3, S. 75. Vgl. noch derartige Namen bei RANKE, Early Babylonian personal names, S. 224, Anmkg. 1 und UNGNAD, Untersuchungen zu dem im VII. Hefte der Vorderasiat. Schriftdenkm. veröffentl. Urkunden, S. 88. 93. Die Bedeutung der Namen mit *lâ* wird nicht wesentlich geändert, wenn man das *lâ* nicht als Negation sondern als Beteuerung auffassen wollte nach Analogie der Erklärung des Namens *Sumu-la-ilu* „Truly, Sumu is god(?)" bei RANKE S. 166. 237, Anmkg. 3. Für die Auffassung als Negation scheinen zu sprechen die Namen *Šumma-ili-la-Šamaš, Šumma-ilu-la-ilija* bei RANKE, S. 151 nach der ihnen dort gegebenen Deutung: „If Sh. is not my god . . .!", „If my god is not god . . .!"

[2] S. die vorige Anmerkung.

wurde in dem Sinn eines Bekenntnisses zu seiner Existenz. Es dürfte hierbei wie in andern Fällen nicht übersehen werden, daß in der Entwickelung der Reflexion und in der Prägung des Ausdrucks die Babylonier auch auf dem Gebiet der Religion den Hebräern um unberechenbare Zeiträume voraus waren. Aber jene babylonisch-assyrischen Namen lassen sich doch nicht unmittelbar mit der alttestamentlichen Aussage, daß Jahwe ein lebendiger Gott sei, auf eine Linie stellen, weil das hebräische חָיָה niemals gebraucht wird in der Bedeutung „existieren“ und ebensowenig das Adjectivum sich in der entsprechenden Bedeutung nachweisen läßt[1]. Auch in der Schwurformel, obgleich sie gewiß den Gedanken ausdrücken will: „so wahr es einen Gott gibt“, bedeutet חַי nicht notwendig geradezu „existierend“ sondern wird gemeint sein von dem Gott, der sieht und hört. Aber aus der Schwurformel darf man überhaupt schwerlich den ursprünglichen Sinn der Bezeichnung Jahwe's als des lebendigen entnehmen wollen; denn schon ehe man die Schwurformel, die zuerst wohl mit Bezug auf Menschen gebraucht wurde, auf die Gottheit anwandte, mußte die Vorstellung, daß Gott חַי sei, vorliegen. Eine gedankenlose Übertragung der Formel von den Menschen auf Jahwe ist nicht anzunehmen. Daß dies ausgeschlossen erscheint, wird weiterhin zu begründen sein[2].

Nach den bisher besprochenen Möglichkeiten der Auffassung scheinen wir, solange wir bei dem als Prädikat für Jahwe gebrauchten Ausdruck „der lebendige Gott“ in der Isolierung verbleiben, über die Hinweisung auf den einen oder den andern Gegensatz nicht hinauszukommen und damit auf relativ späte Zeit für den Gebrauch und dann wohl auch für die Entstehung dieser Bezeichnung verwiesen zu werden.

Andere haben allerdings gemeint, Jahwe werde ohne den Gedanken an einen Gegensatz der lebendige Gott genannt, um ihn als die Quelle alles Lebens zu bezeichnen[3]. Auch das könnte kaum eine alte Anschauungsweise von der Gottheit sein. Schon verhältnismäßig hohem Altertum mag allerdings der Gedanke geläufig gewesen sein, daß die Gottheit die einzelnen Erscheinungen der Erdwelt gebildet habe[4], und

---

[1] Über die Bedeutungen von חיה s. unten 4. Teil, III, 3.

[2] S. unten S. 463 f.

[3] So in dem Lexicon GESENIUS-BROWN S. 311 s. v. חַי: „God, as the living one, the fountain of life“. Dieselbe Deutung der Bezeichnung Gottes als des lebendigen aus der Lebenssetzung liegt doch wohl zugrunde der Aussage des Aristäus bei Josephus, Antiq. XII, 2, 2 (ed. Niese XII, 22): τὸν γὰρ ἅπαντα cυcτηcάμενον θεὸν καὶ οὗτοι (die Juden) καὶ ἡμεῖc cεβόμεθα, Ζῆνα καλοῦντεc αὐτὸν ἐτύμωc ἀπὸ τοῦ πᾶcιν ἐμφύειν τὸ ζῆν τὴν ἐπίκληcιν αὐτοῦ θέντεc. Mit dieser Darstellung wird Josephus seine eigene Definition des „lebendigen“ Gottes geben.

[4] Unter den altbabylonischen Namen kommen vielfach Zusammensetzungen

noch viel älter wird die Vorstellung sein, daß Lebendiges von der Gottheit geboren oder gezeugt sei. Darauf verweist die Benennung der karthagischen Tanit als die „große Mutter", die fraglos auf uralter Anschauung beruht. Aber nur in dieser konkreten Weise wird die Göttin als das Lebensprinzip bezeichnet. Die erst aus später Zeit bekannte Benennung der phönizischen Anat als עז חים gehört kaum hierher, da sie schwerlich in dem Sinne von „Lebenskraft" als Ausdruck eines einzigen Begriffs eine Wesensbezeichnung der Göttin ist[1]. Auch wenn dies der Fall wäre, würde damit die Göttin gewiß nicht als die Lebenskraft in absolutem Sinne bezeichnet sein. Jedenfalls könnte die Benennung in dieser Bedeutung keinen Aufschluß geben über alte Vorstellungsweise. Eher würde עז חים bei jener abstrakten Auffassung besagen, daß alle Lebenskraft, die es gibt, von der Göttin gespendet wird, würde also nicht ausdrücken, was die Göttin ist, sondern was sie gibt. Es bliebe sich dabei gleich, ob עז חים in ענת עז חים als genetivische Näherbestimmung zu denken wäre: „die Anat der Lebenskraft" oder als Apposition: „Anat, die Lebenskraft"; von Jahwe wird gesagt, daß er עז „Kraft" gibt (I Sam. 2, 10), und daß er „Kraft" ist, nämlich für die Frommen (Ps. 46, 2). Aber ein so abstrakter Ausdruck wie „Lebenskraft" ist in einer Gottheitsbezeichnung, die doch gewiß alt ist, überhaupt nicht zu suchen. Es bleibt sich dabei gleich, ob man חים versteht als Genetivus possessivus: „die Kraft, die dem Leben eignet" oder als erklärenden Genetiv: „die Kraft, die sich als Leben äußert". Ist in dem Epitheton in keiner Weise von „Lebenskraft" die Rede, so wird sich vielmehr חים beziehen auf das Leben, welches außerhalb der Göttin ist, oder auf die Lebendigen: für das Leben oder die Lebendigen tritt die Kraft der Göttin ein, oder auch: dem Leben oder den Lebendigen schenkt die Göttin Kraft. Anat wäre also bezeichnet nicht als die Urheberin sondern als die Schirmerin des Lebens. Dafür spricht in der cyprischen Bilinguis, die jene Benennung der Göttin enthält, die Auffassung des griechischen Textes. Er gibt ענת עז חים wieder mit Ἀθηνᾶ Σώτειρα Νίκη und scheint in dieser Übertragung die „Kraft" der Göttin davon zu verstehn, daß sie als kriegerische Gottheit zum Siege führt. Diese Spezialisierung gibt sicher nicht den ursprünglichen Sinn des Gott-

---

von *ibni* oder *tabni* und einem Gottesnamen vor, wie *Ibni-Bêl, Tabni-Ištar,* die besagen, daß der Gott „geschaffen" habe (RANKE, Early Babylonian personal names, S. 92 ff. 195), oder Zusammensetzungen eines Gottesnamens mit *-bâni, -bânî,* wie *Bêl-bâni,* die den Gott als „Schöpfer" bezeichnen (ebend. S. 223). Wie in diesen Namen das Objekt des Schaffens zu ergänzen ist, läßt sich ersehen aus dem Namen *Bêlî-ibniani* „mein Herr hat mich geschaffen" (ebend. S. 74) oder *(ilu)Martu-bâni-awili* „Martu ist Schöpfer der Menschheit" (ebend. S. 123) und ähnlichen.

[1] Vgl. oben S. 18.

heitsepithetons wieder; aber sie beruht jedenfalls auf der gewiß richtigen Anschauung, daß nicht die Göttin ihrem Wesen nach mit עז חים bezeichnet werde. Das Epitheton der Anat kann also, wie mir scheint, in keinem Falle dazu dienen, uns die Vorstellung von Jahwe als dem „lebendigen Gott“ zu erläutern.

Wäre Jahwe in der Bezeichnung „der lebendige Gott“ aufgefaßt als das Leben schlechthin, so würde dies einigermaßen der alttestamentlichen Vorstellung entsprechen, daß der Geist oder Odem — רוּחַ —, nämlich der Lebensgeist, ausschließlich der Gottheit eigne und von ihr nur mitgeteilt werde. Aber diese Vorstellung ist verhältnismäßig spät bezeugt, und auch in den späten Aussagen wird niemals רוּחַ oder הָרוּחַ geradezu als Wesensbezeichnung Gottes gebraucht, sondern Gott ist der Inhaber der Ruach, oder sie wird vielleicht einmal wie die Substanz gedacht, aus der die Gottheit besteht (Jes. 31, 3). Der Gedanke der göttlichen Ruach ist nicht so abstrakt wie es die Auffassung Jahwe's als „das Leben“ wäre, weil die Ruach deutlich noch nicht als rein immateriell gedacht wird sondern als ein bewegter Lufthauch, der sich wie in einzelnen Teilen übertragen läßt.

Indessen werden derartige Erwägungen für unsern Zusammenhang dadurch abgeschnitten, daß Jahwe nie als „das Leben“ bezeichnet wird, sondern nur als „lebendig“; er ist nicht das Leben, sondern er hat Leben. Im Alten Testament kommt niemals das Nomen חַיִּים vor als Bezeichnung dessen, was Gott ist, nicht einmal als Bezeichnung dessen, was er besitzt[1]. Nur das Adjectivum חַי wird von Gott gebraucht, um den Besitz des Lebens zum Ausdruck zu bringen. Diese Anwendung des Adjectivums kann ursprünglich nicht gemeint sein als die Aussage, daß Jahwe die Quelle alles Lebens sei, weil „lebendig“, d. i. Leben habend, nicht so viel ist als „Leben schenkend“[2].

In Babylonien kommen allerdings schon in alter Zeit semitische und sumerische Personennamen vor, die vielleicht von einer Gottheit aussagen, daß sie „Leben ist“ oder „das Leben ist“. Diese Namen sind aber, wenn die Übersetzung überhaupt richtig sein sollte, gewiß nur zu verstehn von einem bestimmten Falle, in welchem die Gottheit sich als „das Leben“ zeigt, indem sie Leben geschenkt oder erhalten hat oder Leben schenken oder erhalten wird. Es wäre also eine Ergänzung hinzuzudenken, welche die Spendung des Lebens zum Ausdruck bringen würde. Wahrscheinlicher ist wohl, daß solche Namen geradezu als Kurzformen anzusehen sind[3]. Die Auffassung der Gottheit als das absolute

---

[1] Deut. 30, 20 ist חַיִּים nur scheinbar Bezeichnung Gottes, s. unten S. 460.

[2] Diese Gedankenverbindung findet sich im Neuen Testament im Johanneischen Sprachgebrauch Joh. 6, 57 (ὁ ζῶν πατήρ); vgl. c. 5, 26.

[3] Nach Analogie der oben S. 399, Anmkg. besprochenen babylonischen Namen,

Leben, die bei der Beziehung der Redeweise von dem lebendigen Gott auf die Lebensquelle darin liegen würde, setzt entwickelte Befähigung

---

die gebildet sind aus *itti*, einem Gottesnamen und *balâṭu* und die besagen, daß bei dem Gott Leben zu finden ist, wird der Name *(ilu)Šamaš-balâṭu* (TALLQUIST, Neubabylonisches Namenbuch, S. 280) — vgl. den altbabylonischen Namen *Šamaš-balâṭi(i)* bei RANKE, Early Babylonian personal names, S. 143. 223 s. v. *balâṭi(i)* „(my?) life" — zu verstehn sein als Abkürzung aus einem Namen mit *itti-* oder auch aus *Šamaš-balâṭa-iddin* oder *-iḳbi* „Samas hat Leben gegeben" oder „geheißen" oder dgl. Als weitere Verkürzung aus der einen oder andern vollen Form wird hierher gehören die Namensform *Balâṭu* (TALLQUIST S. 19f.; altbabylonisch[?], s. RANKE S. 72) und *Balâṭija* (UNGNAD, Untersuchungen zu den im VII. Hefte der Vorderasiat. Schriftdenkm. veröffentl. Urkunden, S. 87), ferner בלטי *balâṭî* (wohl nicht בלטיה, *balâṭiah*) in aramäischer Schrift auf einem Ostrakon aus Nippur (MONTGOMERY, An Aramaic ostrakon from Nippur, Journ. of the American Oriental Society, Bd. XXIX [Jan.-Dez. 1908], 1909, S. 205, Z. 3). Der Bedeutung nach sind noch zu vergleichen *(ilu)Šamaš-balâṭsu-iḳbi* „Samas hat sein Leben geheißen" (TALLQUIST S. 280; daraus wohl verkürzt der altbabylonische Name *Šamaš-balâ[ṭ]-zu*, RANKE S. 143. 223 s. v. *balâzu*) und die gekürzte Form *Balaṭsu* „sein Leben" (TALLQUIST S. 18f.), ferner *Ašur-il-balâṭišu* „Asur ist der Gott seines Lebens" (ebend. S. 229). Ich vermute, daß nach Analogie der oben S. 398, Anmkg. 3 besprochenen Namen mit Bildungen der Form II, 1 des Verbums *balâṭu* in allen diesen Namen „Leben" in dem Sinne von „Lebenserhaltung" zu verstehn ist. Vielleicht gehört hierher dem Sinne nach auch der Name *Šadî-balâṭim-(ilu)Marduk* (UNGNAD S. 112) „ein Lebensberg ist Marduk". Hier allerdings kann, wie mir scheint, entweder von der Setzung oder von der Erhaltung des Lebens die Rede sein, wahrscheinlich doch wohl wie in den andern Namen letzteres: das Bestehn des Lebens ist auf Marduk fest gegründet.

Unter sumerischen Namen kommen analoge Bildungen vor, die ich anführe nach HUBER, Die Personennamen aus der Zeit der Könige von Ur und Nisin: *E-zi* „E ist Leben" (S. 51, E = Gott Ea, s. HUBER S. 27), *Lul-zi* „L. ist das Leben" (S. 135), *Til-ni-ni* „mein Gott ist Leben" (S. 155), *(dingir)Dun-gi-zi-kalam-ma* „D. ist das Leben des Volkes" (S. 118, *Dungi* Name eines deifizierten Königs, s. HUBER S. 37); vgl. bei POEBEL, Babylonian legal and business documents: *(dingir)Nannar-zi* (S. 135), *(dingir)En-nu-gi-zi-urŭ-kalam-ma* „Ennugi is the preserver of the life of the land" (S. 129). Die Übersetzung der Namen habe ich unverändert gegeben nach HUBER, der, wie mir scheint, nicht konsequent ist in dem Wechsel von „ist Leben" und „ist das Leben". Ich muß gestehn, daß ich an der Richtigkeit dieser Auffassung jener Namen zweifle. Es würde eines eingehenden Studiums der sumerischen oder doch sumerisch geschriebenen Namen bedürfen, um die Frage zu beantworten, ob diese Namen nicht etwa anzusehen sind als Kurzformen, die entweder sumerischem Gebrauch entsprechen oder semitischen Namen nachgebildet sein oder auch als Abkürzungen sumerisch geschriebener semitischer Namen anzusehen sein könnten. Möglich ist jedenfalls, daß diese Namen als Hypokoristika zu verstehn sind nach Analogie von *(ilu)Šamaš-balâṭu* = *Itti-(ilu)Šamaš-balâṭu*, also ausdrücken, daß „bei" der Gottheit Leben ist, d. h. daß Leben von ihr ausgeht, daß sie Leben schenkt; vgl. dazu oben S. 399 f., Anmkg.

zu abstraktem Denken voraus, wie sie für ein höheres Altertum nicht anzunehmen ist. Wir kämen also auch bei jener Erklärung auf eine relativ späte Entstehung der Bezeichnung Jahwe's als des lebendigen hinaus. Die Erklärung hat aber im alttestamentlichen Sprachgebrauch keinerlei Anhalt. Es wird allerdings von Jahwe gesagt: „er ist dein Leben — חַיֶּיךָ" Deut. 30, 20; das ist aber nur intensiver Ausdruck für: „er schenkt oder erhält dir dein Leben", wie das daneben stehende וְאֹרֶךְ יָמֶיךָ „und Länge deiner Tage" zeigt[1]. Dieser Aussage entspricht die Bezeichnung Jahwe's als „lebendiger Gott" keineswegs. Überdies reden die häufig auf Gott angewandten kausativen Formen des Verbums חיה niemals, wenn ich recht sehe, von der Setzung neuen Lebens sondern nur von Erhaltung oder Erneuung des Lebens[2]. Deshalb ist nicht anzunehmen, daß der Gedanke an das Lebendigsein Gottes in irgendwelchem Zusammenhang hinweise auf die lebensetzende, schöpferische Tätigkeit der Gottheit. Mit „lebendiger Gott" kann nur ausgedrückt werden, wie die alttestamentliche Anwendung auf den Gegensatz zu den Götzen diese Bezeichnung ganz richtig verstanden hat, daß die Gottheit für sich Leben besitzt im Unterschied vom Totsein, nicht daß sie Leben mitteilt.

Niemals wird auf die רוּחַ, den Hauch Gottes, die in spätern Aussagen des Alten Testaments als Quelle und Kraft des Lebens in der Welt gilt, das Prädikat „lebendig" angewendet. Die Ruach hat nicht Leben sondern bringt Leben hervor. Mit רוּחַ חַיִּים Gen. 6, 17; 7, 15. 22 und nach LXX auch Ez. 37, 5 (πνεῦμα ζωῆς[3]) wird bezeichnet die den Kreaturen mitgeteilte Ruach, insofern sie in ihnen Leben wirkt, nicht die Ruach, sofern sie in Gott ist. Da der göttliche „Hauch" als das Lebensprinzip gedacht wird, hat er allerdings Berührungen mit der Vorstellung von einem Lebendigsein Gottes. Die spätern reden von Jahwe als der Quelle lebendigen Wassers — מְקוֹר מַיִם חַיִּים Jer. 2, 13; 17, 13 — und davon, daß bei ihm eine Lebensquelle — מְקוֹר חַיִּים — sei Ps. 36, 10, bezeichnen ihn also als den, der Leben gibt; sie haben damit gewiß die Vorstellung von Gott als dem lebendigen, d. h. dem, der in sich Leben besitzt, kombiniert. Auch denkt der Psalmist, wenn er Gott nennt אֵל חַיָּי „Gott meines Lebens" (Ps. 42, 9[4]), dabei wahrscheinlich daran,

---

[1] Analog wäre כִּסְאֲךָ אֱלֹהִים Ps. 45, 7: „dein Thron ist Gott", wenn dieser Text beibehalten werden darf. Jedenfalls ist es nicht nötig, in Deut. 30, 20 das הוא neutrisch zu verstehn.

[2] S. unten 4. Teil, III, 3.

[3] Vgl. CORNILL zu d. St.

[4] Die Übersetzung „mein lebendiger Gott" (BAETHGEN) scheint mir ausgeschlossen zu sein, da man im Sinne von „lebendiger Gott" nicht sagt אֵל חַיִּים sondern אֵל חַי. Deut. 30, 20: „er ist dein Leben" ist andersartig als Ps. 42, 9 wegen des Zusatzes: „und Länge deiner Tage".

daß Gott, weil er in sich Leben hat (v. 3), ihm Leben geschenkt habe, und hofft eben deshalb, daß er es ihm erhalten werde. Aber das wären spätere Kombinationen, da nie aus Gott als dem, der חַי ist, das Leben des Menschen oder überhaupt irgendwelches Leben in der Welt abgeleitet wird[1]. — Uns kommt es lediglich darauf an, im Sprachgebrauch dies Negative zu konstatieren.

Zudem ist aus Ausdruck und Zusammenhang in Ps. 36, 10 deutlich zu ersehen, daß wenigstens zunächst mit „Lebensquelle“ nicht bezeichnet werden soll der Ursprung des Lebens der Kreatur: es steht dort nicht „die Quelle des Lebens“, nicht הַחַיִּים (mit dem Artikel), wird auch nicht gesagt, daß Gott eine Lebensquelle sei, sondern nur, daß „bei ihm“ eine Lebensquelle sei. Aus der unmittelbar vorhergehenden Aussage v. 9: „mit dem Bache deiner Wonnen tränkest du sie“ ergibt sich, daß „Leben“ v. 10 gemeint ist in dem Sinne von Glück, Seligkeit[2], also das bezeichnet, was Gott schenkt. In Jer. 2, 13; 17, 13 gehört in der Bezeichnung Jahwe's als „Quelle lebendigen Wassers“ das Epitheton „lebendig“ zu dem Bilde des Wassers und ist nicht eine Anwendung des Begriffes des Lebens auf Jahwe: Juda hat seinen Gott verlassen, der eine Quelle lebendigen, d. h. nicht versiegenden, Wassers ist, der ihm also immer Wasser geben konnte. Die löcherigen Zisternen können das nicht, welche die Abtrünnigen sich selbst gegraben haben; deshalb werden diese „zu Schanden“ (c. 17, 13), d. h. müssen des Glücksstandes entbehren: das Wasser ist hier also Bild des Heils und „lebendig“ eine Charakterisierung der Unerschöpflichkeit des Heils, das bei Jahwe zu finden ist. Ps. 42, 9 ist „Leben“ ebenso zu verstehn wie in Ps. 36, 10: dem Psalmisten ist der Gott seines Lebens derjenige, der ihm Leben gespendet hat, insofern er ihm Gnade erweist und Anlaß zum Loblied gibt, d. h. es ihm wohlergehn läßt. Von dem Gedanken also, daß Gott „das Leben“ sei, ist hier überall nichts zu finden, und der andere Gedanke, daß er Leben besitzt, der in dem Ausdruck „lebendiger Gott“ freilich alttestamentlich ist, kommt in diesen Aussagen nirgends, wenigstens nirgends direkt, zur Geltung.

Aus jeder der bis hierher vorgelegten Deutungen des Ausdrucks „lebendiger Gott“ — auch aus der letzten von uns unbedingt abgelehnten, wonach Jahwe damit als die Lebensquelle bezeichnet werden soll — müßte sich ergeben, daß dieser Ausdruck auf dem Boden ver-

---

[1] So allerdings später im Johanneischen Sprachgebrauch, s. oben S. 458, Anmkg. 2.

[2] Vgl. oben S. 397. Gar nicht gehört hierher Ps. 65, 10, wo der (befruchtende) Regen genannt wird ein „Bach Gottes“ nicht deshalb, weil Gott ein „Bach“ oder eine Lebensquelle ist, sondern weil der Regen von Gott, nämlich vom Himmel, kommt.

hältnismäßig entwickelter monotheistischer Religion entstanden, also jung sei. Aber dieser Annahme steht entgegen jene Schwurformel, die nach ihrem Gebrauch in den geschichtlichen Quellenschriften offenbar altvolkstümlich ist. Eben darauf, daß sie das ist und Jahwe auf menschliches Niveau zu stellen scheint, beruht es möglicherweise, daß der Schwur von Menschen bei dem Leben Jahwe's in den Erzählungen des Pentateuchs vermieden oder ausgemerzt worden ist, da diese in besonderm Grad einen feierlichen Charakter der Darstellungsweise erstreben oder ihn doch nach der Intention der Redaktoren aufgeprägt erhalten sollen. In prophetischen Schriften kommt die Schwurformel nur referierender Weise vor, im Munde des Volkes (Jer. 4, 2; 5, 2; 12, 16; 16, 14f.; 23, 7f.; 44, 26. Hos. 4, 15) oder eines Einzelnen aus dem Volke (Jer. 38, 16), nicht als Äußerung der Propheten; dagegen Jahwe selbst schwört bei seinem Leben in einer Pentateucherzählung (Num. 14, 21. 28) und häufig bei den Propheten seit Jeremia (c. 22, 24; vgl. die der Herkunft nach zweifelhafte Stelle c. 46, 18), sehr oft namentlich bei Ezechiel (c. 5, 11; 14, 16. 18. 20; 16, 48; 17, 16. 19; 18, 3; 20, 3. 31. 33; 33, 11. 27; 34, 8; 35, 6. 11). Jeremia allein unter den Propheten, abgesehen von der ihrer Herkunft nach nicht sichern Stelle Hos. 4, 15^b [1], redet vom Schwören des Volkes beim Leben Jahwe's. Es kann daraus der Eindruck entstehn, daß die Anwendung der Formel auf einen Schwur in Jahwe's Mund in der Jeremianischen Zeit aufgekommen sei. Zeph. 2, 9, wo sie ebenfalls vorkommt, ist der Herkunft nach zweifelhaft. Sonst findet sich dieser Schwur Jahwe's in prophetischen Schriften nur noch bei Deuterojesaja c. 49, 18. Das Lied Deut. c. 32, wo er v. 40 vorkommt, ist sicher nicht vorjeremianisch; die Verse Num. 14, 21. 28 stammen schwerlich aus der priesterlichen Schrift, eher aber aus jüngern Bearbeitungen einer der andern Quellenschriften[2]. Die Verwendung der Schwurformel im Munde Jahwe's erschien den spätern Autoren nicht bedenklich, da Gott selbst sich damit seiner Übermenschlichkeit nicht entkleiden konnte. Der Gebrauch der Schwurformel wird dagegen von den Propheten in ihrer

---

[1] Gegen Herkunft der Aussage Hos. 4, 15^b von dem Propheten Hosea läßt sich eine bestimmte Einwendung nicht machen. Aber diese Stelle befindet sich in einer unverständlichen Umgebung und ist jedenfalls nicht vollständig; denn das Schwören beim lebendigen Jahwe an und für sich kann nicht verboten werden (vgl. WELLHAUSEN, Die kleinen Propheten[3], S. 112).

[2] Ein Schwur Gottes kommt auch sonst im Pentateuch nicht selten vor, z. B. Gen. 24, 7; 26, 3; 50, 24. Zweimal im Pentateuch schwört Gott bei sich selbst Gen. 22, 16. Ex. 32, 13. Daß er bei sich selbst schwöre, wird auch da, wo dies nicht ausgesprochen ist, die Voraussetzung sein in der Aussage von seinem Schwören, da er nicht wohl bei etwas anderm schwörend gedacht werden kann. Die Stellen gehören alle dem jehovistischen Buch oder redaktionellen Überarbeitungen an.

eigenen Rede vielleicht als für die Erhabenheit der Gottheit unstatthaft absichtlich vermieden, vielleicht aber auch nur deshalb, weil sie keine Veranlassung zu diesem Schwure haben, da sie, die im Namen Jahwe's reden, das, was sie sagen, nicht bei ihm zu beschwören brauchen. Die Verwendung der Formel als einer dem Volke geläufigen bei Jeremia und besonders die Anwendung des Schwures beim Leben der Gottheit in der Predigt des Amos c. 8, 14 auf die von dem Propheten nicht gebilligten Kulte von Dan und Beerseba zeigen, daß dieser Schwur nicht erst in der Prophetenpredigt aufgekommen ist. Ferner ergibt sich aus der Art, wie Jeremia die Formel dem Volk in den Mund legt, daß sie weitverbreitet war. Jeremia tut es in den Fällen, wo er zum Ausdruck bringen will, daß das Volk sich seiner Zugehörigkeit zu Jahwe bewußt ist[1]. In jenem Schwur also wird sich dies Bewußtsein besonders häufig geltend gemacht haben.

Daß die Formulierung des Schwörens bei dem Leben eines Andern als eines Schwures beim Leben der Gottheit sehr alt ist, würde sich ergeben aus dem vorliegenden Texte bei Amos c. 8, 14, wo sie auf das Heiligtum oder vielmehr sogar auf den Besuch des Heiligtums übertragen ist: חֵי דֶּרֶךְ בְּאֵר־שָׁבַע, indem über die wirkliche Bedeutung von חי hinweggesehen wird: „bei dem Leben des Weges nach Beerseba". Aber der Text ist hier gewiß nicht in Ordnung; das ך von דרך scheint das Suffix zu sein und in דר eine Gottesbezeichnung zu stecken[2].

Es wäre nun an und für sich möglich, daß der Schwur beim Leben Jahwe's lediglich dem Schwure beim Leben eines Menschen nachgebildet wurde, ohne daß sich damit eine bestimmte Vorstellung von dem Lebendigsein Jahwe's verbunden hätte. Aber es läßt sich nicht annehmen, daß die Schwurformel den Ausgangspunkt der Vorstellung von dem lebendigen Gott bildet. Aus der Schwurformel allein heraus kann kaum die Vorstellung von dem lebendigen Gott auf den Gegensatz zu andern Göttern als nichtlebendigen übertragen worden sein. Art und Verbreitung des Gebrauchs der Bezeichnung „lebendiger Gott" außerhalb des Schwures verweisen vielmehr darauf, daß die Schwurformel aufkam, weil man gewohnt oder doch imstande war, sich ein Lebendigsein der Gottheit nach Analogie des menschlichen Lebendigseins vorzustellen.

---

[1] Vgl. dieselbe Auffassung des Schwures bei der Gottheit als eines Bekenntnisses der Zugehörigkeit zu ihr für den Schwur bei Jahwe's Namen Deut. 6, 13; 10, 20 und für das Schwören bei „Nichtgöttern" Jer. 5, 7.

[2] Die neuerdings von verschiedenen vorgeschlagene Konjektur דֹּדְךָ „dein Liebling, Schutzgott" scheint mir, obgleich sie sich durch die Einfachheit der Änderung empfiehlt, durch den Sprachgebrauch nicht ausreichend gestützt zu sein. Sie setzt in דּוֹד als Parallele zu אֱלֹהִים einen ganz allgemeinen Gebrauch von דוד als Gottesbezeichnung voraus, der sich doch nicht nachweisen läßt.

Dann ist diese Vorstellung also alt und die Frage nicht zu umgehn, was sie in alter Zeit besagen wollte.

Die Schwurformel selbst bringt keinerlei Anschauung von einer Einzigartigkeit Jahwe's zum Ausdruck, da auch bei dem Leben eines Menschen geschworen wird. In derselben Überzeugung von dem Lebendigsein der Gottheit, d. h. von ihrer persönlichen Gegenwart, könnte etwa in jeder andern höhern Religion bei dem Leben jedes Gottes geschworen werden. Auch die ägyptischen Götter schwören bei ihrem Leben[1]. In der Schwurformel wird allerdings in der Regel der Gottesname Jahwe gebraucht und damit gleichwertig הָאֱלֹהִים, nie das allgemeine אֱלֹהִים. Die Formel חַי־אֵל Hio. 27, 2 ist keine eigentliche Ausnahme, da im Buche Hiob der Name אֵל in dem Werte des Namens Jahwe für den einen Gott gebraucht wird. Die Anwendung gerade dieser Gottesbenennungen in der Schwurformel ist aber selbstverständlich, weil die Personen, denen der Schwur in den Mund gelegt wird, Verehrer des einen Gottes Jahwe sind. Am. 8, 14 läßt in dem Ausdruck חַי אֱלֹהֶיךָ דָּן dahingestellt sein, wer der zu Dan verehrte Gott ist, bezeichnet ihn aber durch das Suffix als eben diesen bestimmten Gott. Jeder kann schwören bei dem Leben des Gottes, der sein Gott ist. Bei dem Leben der Gottheit im allgemeinen wird nicht geschworen, weil es diesen Begriff für das hebräische Altertum überhaupt nicht gibt. Der Schwur aber bei irgendeinem nicht näher bestimmten Gott wäre bedeutungslos so gut wie der Schwur beim Leben irgendeines nicht individuell bezeichneten Menschen. — Mit diesen Beobachtungen ist Herkunft der Vorstellung vom Lebendigsein Jahwe's in der Schwurformel aus älterer Zeit begreiflich gemacht, die Vorstellung selbst aber in keiner Weise erklärt.

Für die Bestimmung ihres Alters kann ferner nicht außer Betracht gelassen werden die Gottesbezeichnung in Gen. 16, 14. Mag hier der Brunnenname לחי ראי ursprünglich eine ganz andere Bedeutung als „des Lebendigen, der mich sieht" gehabt haben[2], die uns vorliegende Erzählung versteht ihn doch in diesem Sinne[3]. Ihre Anknüpfung an den

---

[1] So z. B. bei ERMAN, Die ägyptische Religion[2], S. 37.

[2] WELLHAUSEN (Geschichte Israels 1878, S. 329 f.; Prolegomena[3], 1886, S. 339) versteht nicht unwahrscheinlich לחי als „Kinnbacken" nach Richt. 15, 19 und denkt, allerdings ohne einen Anhaltspunkt dafür zu haben, für ראי an einen verschollenen Tiernamen, etwa eine „Antilope" oder „Bergziege".

[3] Daß die im überlieferten Texte gegebene Deutung zu verstehn wäre „lebendig ist wer mich schaut" (so WELLHAUSEN), d. h. wer den Brunnen oder die Gottheit schaut, scheint mir ausgeschlossen zu sein, da diese Auffassung „dem ל in לחי nicht gerecht wird" (so WELLHAUSEN selbst) und der Erzähler sich doch auch bei diesem ל etwas gedacht haben muß. Bei der Auffassung „des Lebendigen, der mich sieht" bezeichnet ל den Eigentümer des Brunnens.

Brunnennamen ist gewiß nicht erst das Werk des uns erhaltenen jahwistischen Erzählers sondern sicher von ihm bereits vorgefunden worden. Er setzt Bekanntschaft mit jener Auslegung des Namens voraus, indem er sie wie etwas der Rechtfertigung oder Erläuterung nicht Bedürftiges behandelt. Demnach ist, wie mir scheint, die Annahme nicht abzuweisen, daß wir hier die Bezeichnung eines Gottes als des lebendigen aus einer Zeit des israelitischen Altertums besitzen, wo man dabei an den Gegensatz Jahwe's zu den Götzen nicht gedacht haben wird, auch nicht an irgendeine jener andern Auffassungen, die entwickelte monotheistische Vorstellungen zur Voraussetzung haben. Eine bestimmte Auffassung des חַי ist bei dem Erzähler von Gen. c. 16 kaum zu erkennen, da er, wenn er den Ortsnamen als gegeben vorfand, die Verbindung zwischen dem als Gottesname verstandenen Ortsnamen und seinem Erzählungsstoff erschöpfend in dem mit לַחַי verbundenen ראי „der mich sieht" hergestellt denken konnte. Die Erzählung mag also von dem Sinne des לחי absehen und nur das ראי erklären wollen. Der Erzähler braucht sich bei dem חי nicht mehr gedacht zu haben, als daß jeder, der ein „sehender" ist, als חי vorgestellt werden müsse. Nicht einmal dies wird hervorgehoben. Ganz besonders aber fällt auf, daß das חי von keiner Bedeutung ist für die Pointe der Erzählung. Sie liegt nicht darin, daß Jahwe die Hagar wirklich gesehen hat, sondern daß er sie gesehen hat in der Wüste, wo sie dies nicht erwartet hatte. In v. 13 setzt der Erzähler für [הַ]חַי רֹאִי „der Lebendige, der mich sieht" als damit gleichwertig אֵל ראי „Gott, der mich sieht" oder „Gott des Sehens"; ihm ist also [הַ]חַי eine allgemeine Gottesbezeichnung wie אֵל oder ein anderer Gottesname, und ihre besondere Bedeutung kommt hier nicht in Betracht. — Wenn die Erklärung des Brunnennamens nicht dem uns vorliegenden Erzähler selbst angehört, so kommt in Frage, ob sie auf israelitischem Boden entstanden ist oder nicht vielleicht eine Vorstellung von der Gottheit ausspricht, die bei nichtisraelitischen Bewohnern der Umgegend jenes Wüstenbrunnens aufgekommen war. In jedem Falle liegt es nahe, die gegebene Namendeutung aus volkstümlicher Redeweise abzuleiten, die nicht mit der speziellen Sprache der Jahwereligion zusammenzufallen brauchte. Die Gottesbezeichnung „lebendig" ergibt sich demnach, wie mir scheint, aus dieser Erzählung nur als verhältnismäßig alt, ohne daß uns irgendwelche Erklärung ihrer Bedeutung geboten würde.

Die Untersuchung der alttestamentlichen Aussagen von Jahwe als dem lebendigen Gott hat uns überhaupt nicht weiter geführt als zu der Annahme, daß darin eine alte Auffassung von der Gottheit zu erkennen sei. Diese muß aber der Art gewesen sein, daß die Bezeichnung als „lebendiger Gott" von den spätern auf Jahwe angewandt werden konnte, um ihn in Gegensatz zu den „andern Göttern" zu stellen und ihn ferner

zu charakterisieren als den Gott, zu welchem der Fromme in eine ihm innerlich gewisse Beziehung zu treten vermag, und danach wohl überhaupt als den Gott, der sich in Betätigungen wirksam erweist[1].

2. „Lebendiger Gott" in Personennamen.

Das Material für die alttestamentliche Vorstellung vom Lebendigsein der Gottheit haben wir noch nicht erschöpft. Dazu gehören noch einige alttestamentliche Personennamen, die eine Aussage von Gott als dem lebendigen enthalten oder doch enthalten können.

Einigermaßen unsicher ist zunächst der Bedeutung nach חִיאֵל, Name eines Zeitgenossen Ahab's aus Betel (I Kön. 16, 34), worin חי als חַי gelesen werden kann, also „El lebt" oder „El ist lebendig". Der Name ist zweifellos richtig der bestimmten Zeit zugewiesen, da Chiel als Neugründer von Jericho genannt wird mit Angabe näherer Umstände dieser Gründung, worin eine geschichtliche Notiz nicht zu verkennen ist. Die Bedeutung seines Namens ist nicht sicher. Es ließe sich neben der eben ausgesprochenen Auffassung annehmen, daß eine Abkürzung vorliegt für אחיאל nach LXX Αχειηλ, Αχιηλ[2] „Bruder des El" oder „Bruder ist El"; die wahrscheinlichere Bedeutung unter diesen beiden wäre „Bruder des El" nach Analogie des punischen חמלך „Bruder des Malk" neben חתמלך „Schwester des Malk" und חמלכת „Bruder der Malkat".

Der Name חיאל kommt noch vor in einer Sinai-Inschrift (CIS. II, 846, 1), zweimal in palmyrenischen Inschriften (D. H. Müller, Palmyrenische Inschriften, Denkschriften der Wiener Akademie, philos.-hist. Cl., Bd. XLVI, 3, n. 6a und b[3]; Journ. Asiatique, Série X, Bd. VII, S. 299[4]) und ferner in Safâ-Inschriften (de Vogüé n. 237[5]; Dussaud u. Macler,

---

[1] Vgl. oben S. 450 f. 453 f.

[2] So Stade-Schwally zu I Kön. 16, 34 in: The Sacred Books of the Old Testament, herausggb. von Haupt (1904). Vgl. Buchanan Gray, Hebrew proper names, London 1896, S. 40. Dussaud und Macler, Voyage archéologique au Ṣafâ, S. 53 f. halten חיאל an der angeführten Stelle für einen Fehler statt אחיאל.

[3] So Euting's Lesung nach brieflicher Mitteilung. D. H. Müller a. a. O. (vom Jahr 1898) ergänzt die Anfangsbuchstaben חי in Zeile 1 zu חירן, Euting zieht sie mit [א]ל am Anfang von Zeile 2 zusammen und macht mich darauf aufmerksam, daß er so gelesen hat unabhängig von der gleichen Lesung Chabot's, Notes d'épigraphie et d'archéologie orientale, Journ. Asiatique, Série IX, Bd. XII, 1898, S. 113.

[4] Das ח nach Angabe des Herausgebers Chabot undeutlich, läßt sich aber mit einiger Wahrscheinlichkeit ergänzen. Freilich schlägt Clermont-Ganneau, Nouvelles inscriptions palmyréniennes, Recueil VIII, S. 6 vor, zu lesen [דנ]יאל; der Name דניאל kommt sonst in Palmyra in dieser Schreibweise nicht vor, wohl aber דנאל. Vgl. noch Clermont-Ganneau im Répertoire zu n. 729.

[5] Vgl. Dussaud und Macler, Rapport sur une mission scientifique dans les régions désertiques de la Syrie moyenne, S. 620.

Voyage n. 66 und Rapport n. 278. 426. 427) neben חיאלה mit אלה als Gottesnamen (Dussaud u. M., Voyage n. 112[1]). In den safaïtischen Inschriften kommt häufig als Personname vor חי (de Vogüé n. 217[2]; Dussaud u. M., Voyage n. 9. 16bis. 57. 218. 254a. 357. 401; Rapport n. 98. 228. 230. 232. 296. 356. 364. 437; Littmann, Semitic inscriptions n. 48. 63), das vielleicht eine Abkürzung ist mit Weglassung eines Gottesnamens, etwa entstanden aus חיאל. In der Sinai-Inschrift scheint es sich um einen jüdischen Namen zu handeln, da auch die andern in derselben Inschrift vorkommenden Namen aus dem Alten Testament zu belegen sind. Wahrscheinlich gehört hierher ferner noch die Benennung von Münzen mit חיאלים in südarabischen Inschriften (ZDMG. XXIX, S. 612 f.[3]) und der hadhramautische Königsname حيئل[4].

Der Name חיאל ist auf aramäischem und arabischem Boden zweifellos vom Stamme חיה abzuleiten, da die phönizische Abkürzung חי für אחי sich im Aramäischen und Arabischen nicht nachweisen läßt[5] und der safaïtische Name mit ح, nicht mit خ geschrieben wird, also nicht أَخٌ „Bruder“ sondern nur eine Bildung von حَيِيَ „leben“ enthalten kann[6].

---

[1] Vgl. Dussaud und Macler, Rapport, S. 620.

[2] Vgl. Dussaud und Macler, Rapport, S. 619.

[3] Vgl. D. H. Müller, Kritische Beiträge zur südarabischen Epigraphik, ZDMG. XXXVII, 1883, S. 15. Er denkt (Himjarische Inschriften, ZDMG. XXIX, 1875, S. 613) an eine Nisbe von חיאל als dem Namen eines Königs, dessen Bild oder Name auf den Münzen ausgeprägt gewesen wäre. Professor D. H. Müller hat mich brieflich noch aufmerksam gemacht auf [ח]יאלים in einer weitern südarabischen Inschrift bei Mordtmann, Unedirte himjarische Inschriften, ZDMG. XXX, 1876, S. 293.

[4] Mordtmann a. a. O. vergleicht mit חיאלים den hadhramautischen Königsnamen bei Ibn Chaldun حيّئل. Er wird aufzufassen sein = حَيّ אֵל „lebendig ist Gott“ und wohl besser zu schreiben حيئل (so D. H. Müller, ZDMG. XXXVII, S. 15) = חַיְאֵל.

[5] Worauf mich Professor Nöldeke aufmerksam macht, dem ich auch die Nachweise für palmyrenisches חיאל verdanke.

[6] Dussaud und Macler, Voyage, S. 54. — Schwerlich gehört hierher der Name אלחיו in den Sinai-Inschriften CIS. II, 1730. 2254. Euting, Sinaïtische Inschriften 1891 liest denselben Namen auch noch n. 139, 1 S. 21 und denkt an die Möglichkeit, ihn zu lesen n. 8, 1 S. 3 f. Die Lesung ist beide Male unsicher; die Herausgeber des CIS. (n. 2198. 3192) lesen anders. Dieser Name könnte zu erklären sein حَيّ אֵל „Gott ist lebendig“, ist aber doch eher mit Euting, Lidzbarski (Epigraphik s. v.), den Herausgebern des CIS. und auch, nach brieflicher Mitteilung, Nöldeke zu verstehn als اَلْحَيّ (mit dem Artikel) „der Lebendige“, da, worauf mich Professor Nöldeke aufmerksam macht, in den sinaitischen Namen „wiederholt der Artikel vorkommt: אלאברשו, אלאחרשו (neben אחרשו), אלגמלו (neben גמלו). Da-

Entweder also ist der alttestamentliche Name חיאל von dem ebenso geschriebenen aramäischen und arabischen Namen zu trennen oder aber ebenfalls von חיה abzuleiten. Der Zusammenhang der gleich geschriebenen Namen ist doch wohl das wahrscheinlichere. Die Lesung der LXX kann aus ursprünglichem חיאל nach Analogie bekannter Namen wie אחימלך usw. gebildet sein. Der alttestamentliche Name hat sich wahrscheinlich erhalten in dem in Palästina vorkommenden spätjüdischen Namen חייא, Ειαc[1], der in Vergleichung mit andern jüdischen Namen jedenfalls als eine Kurzform anzusehen ist. Nach der Aussprache Ειαc kann er aus חִיאֵל verkürzt sein, was dem gewöhnlichen Gebrauch von ει = ī entsprechen würde[2], vielleicht aber doch auch aus חַיאֵל. Auch scheint es mir denkbar, daß statt חַיְאֵל erleichternd ausgesprochen wurde חִיאֵל, da חַי kontrahiert wird in חֵי[3] und ʼ‸ etwa übergehn konnte in ʼ., wie in עִירֹה statt עֲירֹה Gen. 49, 11[4].

---

nach scheint اَلْيَحَىّ zu bedeuten: ‚der am Leben bleiben soll‘, vgl. خالِد (zu חָלָד) und andere Namen vom Stamme خلد, entsprechend dem Namen Perpetua.“ Dem אלחיו wäre noch mehr analog der Name Vitalis. Dieser ist schwerlich aus dem semitischen Namen entstanden, da er, wie mich Professor JÜLICHER belehrt, zunächst aus dem Abendland als ein sehr beliebter Märtyrername bekannt ist. „Die betreffenden Vitalis sind aber verdächtig“. Vielleicht könnte deshalb doch für einen Zusammenhang mit dem semitischen Namen bemerkenswert sein, daß der Name Vitalis, der, abgesehen von den Märtyrern, „erst im 4. Jahrhundert in der kirchlichen Welt auftaucht“, sich damals „am reichlichsten wohl in Syrien und auch in Afrika“ nachweisen läßt.

[1] Belege bei LIDZBARSKI, Ephemeris I, S. 189. 313.

[2] Vgl. LIDZBARSKI, Ephemeris II, S. 314.

[3] S. oben S. 452, Anmkg. 2.

[4] Für die Abkürzung von חייא, Ειαc aus חִיאֵל(?) LIDZBARSKI, Ephemeris II, S. 8. Indessen läßt sich חייא noch anders erklären, nämlich mit NÖLDEKE in LIDZBARSKI's Ephemeris I, S. 350 als חִיָּא, verkürzt aus אחיה, sodaß also der Name mit חיה „leben“ nichts zu tun hätte. — Vielleicht sind auch der arabische Name حَىّ und der auf syrischem Boden vorkommende Αιοc, Εοc (= חי) anzusehen als Kurzformen theophorer Namen, die also von der Gottheit ausgesagt hätten, daß sie lebendig ist. Das Vorkommen der Namen חיאל und חיאלה neben חי in den Safâ-Inschriften (s. oben S. 466 f.) scheint für diese Annahme zu sprechen. Die folgenden Belege für jene Namensformen verdanke ich fast alle Herrn Professor NÖLDEKE. Arabisch findet sich der Name حَىّ Hamasae carmina ed. Freytag S. 296, 16; Ibn Doreid, Ištiḳâḳ ed. Wüstenfeld S. 197, 17. Αιοc, Εοc kommt vor in Inschriften, die alle dem Dschebel ad-Drûz im Hauran angehören, so beide Formen Εοc und Αιοc nebeneinander in einer Inschrift von Schaḳḳâ, dem alten Saccaea (WADDINGTON n. 2160), Εοc in einer Inschrift bei Burâk, dem alten Constantia (SÉJOURNÉ, Inscriptions grecques du Hauran, Revue Biblique internationale, Jahrg. VII, 1898, S. 99), Αιοc in einer In-

Die Bezeugung der Namensform חיאל außerhalb des Alten Testaments scheint auf arabische Herkunft zu verweisen. Dafür spricht in erster Linie das Vorkommen in den Safâ-Inschriften, die einem Beduinenvolk angehören, und der dort daneben vorkommende Name חי־אלה mit dem arabischen Gottesnamen. Dafür spricht ferner der arabische Personname حَىّ, besonders wenn wir ihn, was freilich zweifelhaft ist, als Verkürzung aus einem theophoren Namen anzusehen haben. Der palmyrenische Name חיאל kann ebenfalls, wie manches andere Palmyrenische, arabischer Herkunft sein. Dazu kommen ferner noch in Betracht das südarabische חיאלים und hadhramautische حيئل. — Trotz dieser scheinbaren Anzeichen für arabischen Ursprung des Namens steht die Herkunft nicht unbedingt fest. Wenn das einmalige alttestamentliche חיאל hierher gehört, so kann es sich dafür um eine direkte Entlehnung von den Arabern kaum handeln, auch schwerlich, wegen des Alleinstehns dieses Belegs im Alten Testament, um einen Namen, den die alten Hebräer mit den Arabern gemeinsam besessen hätten. Eher ist hier an eine Entlehnung von den Aramäern oder auch Kanaanäern her zu denken. In Palmyra kann der Name ebensogut aramäischer wie

---

schrift zu Umm-er-Rummân (DUSSAUD und MACLER, Voyage, S. 189 n. 66); ebenso wird zu lesen sein in einer Inschrift von Nimre, dem alten Namara (ebend. S. 148 n. 10, so zu lesen mit LIDZBARSKI, Ephemeris I, S. 328). Der schon angeführte sinaitische Name אלחיו kann, wenn man ihn auffaßt als أَلْحَىّ, „entweder ein ursprünglicher Name sein [in dem oben Anmkg. 6 zu S. 467 angegebenen Sinne] oder eine neue Bildung aus ursprünglichem حَىّ“ (NÖLDEKE), könnte also, wie möglicherweise dieses, auf einen theophoren Namen zurückgehn. Für Herkunft und ursprüngliche Bedeutung des Namens حَىّ kommt nicht in Betracht der Frauenname حَيَّة (bei FREYTAG, Ausgabe der Hamasa, Bd. II, S. 411. 361; vielleicht auch in einer thamudenischen Inschrift חית als Personname, das ח allerdings nicht sicher, s. LITTMANN, Zur Entzifferung der thamudenischen Inschriften, Mitteil. d. Vorderasiat. Gesellschaft, Jahrg. IX, 1904, 1, S. 76); denn, wenn er überhaupt anzusehen ist als Femininform von حَىّ, so kann er eine sekundäre Bildung aus dem Mannesnamen sein. Ob zu den Namen mit חַי gehört der palmyrenische Mannesname Ειαθου (Genet.) = חית (Répertoire n. 719) und der nabatäische und sinaitische Mannesname חית (LIDZBARSKI, Epigraphik, S. 274), als Kurzform, ist zweifelhaft. Mit dem Namen حَىّ ist jedenfalls zusammenzustellen der Name حَيَّان, der im Altarabischen nicht selten ist und in einer nabatäischen Inschrift vorkommt. Er wird zu erkennen sein in dem Namen *Ḫa-a-ni*, *Ḫa-ai-nu*, *Ḫa-ia-ni*, den Salmanassar II in seiner Monolith-Inschrift als den eines Fürsten von Sam'al nennt (KB. I, S. 156 f., 42; 158 f., 53; 162 f., 24; 170 f., 83). S. dazu SACHAU in: Ausgrabungen in Sendschirli I (Königliche Museen zu Berlin, Mittheilungen aus den orientalischen Sammlungen, Hft. XI, 1893), S. 58 f., der den Namen bei den Arabern von den Nabatäern her entlehnt denkt.

arabischer Herkunft sein. Wie mir scheint, dürfte man auch für חיאל in den Safâ-Inschriften an eine Entlehnung von den Aramäern her denken und dann für חיאלה an eine Analogiebildung nach dem aramäischen Namen. Aramäischer Einfluß auf die Urheber der Safâ-Inschriften ist in andern Fällen deutlich. Diese Inschriften scheinen nicht älter zu sein als etwa aus dem letzten vorchristlichen Jahrhundert[1], wo die Beduinen der Trachonitis vielleicht schon lange Zeit in nachbarschaftlichen Beziehungen zu den Aramäern gelebt hatten. Daß diese auch auf ihre religiösen Vorstellungen eingewirkt haben, zeigt das öftere Vorkommen des aramäischen Baal-Samin[2] unter ihren Gottheiten. Auch für einen südarabischen Namen חיאל und den hadhramautischen حيئل wäre nordsemitischer Einfluß denkbar, wie er noch sonst bei den Südarabern vorkommt. Aber doch spricht, so viel wir aus dem vorliegenden Material entnehmen dürfen, das überwiegende Vorkommen des Namens חיאל bei Arabern und solchen Aramäern, die mit Arabern vermischt waren, für seine arabische Herkunft. Ein sicheres Urteil läßt sich nicht fällen.

Woher nun der Name stammen mag, er kann wohl nur bedeuten entweder „Gott ist lebendig“, vielleicht in dem speziellen Sinne „Gott hat sich lebendig erwiesen“, oder auch, wenn חי als Adjectivum aufzufassen ist, mit einer Hinweisung auf die Zukunft „Gott wird sich lebendig erweisen“[3]. So aufgefaßt, spricht der Name חיאל nicht notwendig eine allgemeine Anschauung von dem Wesen Gottes aus sondern kann sich auf einen bestimmten Fall oder mehrere beziehen, wo die Gottheit sich

---

[1] LITTMANN, Semitic inscriptions, S. 112 f. [2] Ebend. S. 114.

[3] Das safaïtische חיאל verstehn DUSSAUD und MACLER, Voyage, S. 53 als Bildung von Form II (Pael) des Verbums: „le dieu El fait vivre“. Allein das müßte doch wohl lauten חייאל. Es wäre nur etwa denkbar, daß חיאל zusammengezogen ist aus חיא־אל und חיא sich als Pael erklären läßt nach Analogie der überaus zweifelhaften Lesung eines nabatäischen חיא CIS. II, 186^{b}, 4. Jedenfalls aber ist für diese Erklärung nicht geltend zu machen das von den Herausgebern CIS. II, 224, 7 (identisch mit EUTING, Nabatäische Inschriften aus Arabien 1885, S. 68 ff., n. 27, 7) vorgeschlagene חייאל als nabatäischer Personname (in einer Fels-Inschrift des arabischen Bethaenah), da die Lesung sehr zweifelhaft ist (EUTING liest רקיבאל). Mögen nun die Namen חיאל und חיאלה altarabisch oder jener aramäisch und dieser nach aramäischem Vorbild entstanden sein, so ist nach der Ähnlichkeit der Namenbildungen bei Süd- und Westsemiten anzunehmen, daß jene Namen irgendwie in Parallele zu stellen sind mit dem arabischen Namen حَىٌّ und dem sinaitischen אלחיו. Für diese Annahme kommt es nicht als wesentlich in Betracht, ob حَىٌّ sich auf den Menschen oder ursprünglich (als Abkürzung) auf einen Gott bezieht. Danach liegt es am nächsten, das חי in חיאל und חיאלה aufzufassen als Adjectivum und ist es auch nicht wahrscheinlich, daß das alttestamentliche חִיאֵל entstanden ist aus יְחִיאֵל, so OLSHAUSEN, Hebr. Sprache, S. 621.

kund gegeben hat, oder auf die Erwartung von Situationen, wo sie sich kund geben werde. Darin läge an und für sich nicht, wie in dem alttestamentlichen Gebrauch des Epithetons „lebendig“ für die Gottheit — soweit dessen Bedeutung deutlich ist —, ein auf entwickelterer Reflexion beruhender Gedanke. Die Bezeichnung Gottes als „lebendig“ könnte in diesem Sinne vielleicht überall hohem Altertum angehören. Aber auch dann bleibt die Frage noch offen, wie man dazu kam, die Selbstbezeugung der Gottheit als eine Äußerung des Lebendigseins aufzufassen. Dies ist kein allgemein naheliegender Anthropomorphismus; denn von einem Menschen wird man nur dann sagen, daß er sich lebendig gezeigt habe oder zeigen werde, wenn man in irgendwelchem Sinn an sein Erstorbensein oder doch an die Möglichkeit seines Erstorbenseins gedacht hatte. Die gleiche Voraussetzung scheint auch für die Aussage von der Gottheit vorzuliegen. Darauf wird in weiterm Zusammenhang zurückzukommen sein. Es wird uns dann doch zweifelhaft werden, ob der Name חיאל sich ursprünglich auf bestimmte Fälle der Lebensäußerung der Gottheit in der Vergangenheit bezog.

Der Name חיאל steht im Alten Testament, wenn er auch hier zu חיה gehört, nicht ganz für sich allein. Deutlich liegt eine Bildung von חיה vor in dem Namen יְחִיָּה I Chron. 15, 24 (LXX Ιεια, Ιεαια, Εια, L Ιειηλ) für einen Leviten unter David. Da sich aus dieser Angabe bei der Art der Namenlisten der Chronik für die wirkliche Zeit des Namens nichts ersehen läßt, macht es keine Schwierigkeit, ihn als einen spät gebildeten Namen zu verstehn: „Jahwe erweist sich lebendig“ oder wohl eher „wird sich lebendig erweisen“ in dem Sinne, daß er ein Gott ist, zu dessen Wesen das Lebendigsein gehört. Man kann dabei an den Gegensatz zu andern Göttern denken oder an Jahwe als den, der sich im innern Leben des Frommen kund gibt im Sinne der oben[1] besprochenen Psalmenstellen. Es steht aber nichts im Wege, den Namen יחיה, ebenso wie wir es für חיאל vorgeschlagen haben, zu verstehn als den Ausdruck der Erwartung, daß die Gottheit in einem bestimmten Falle sich kund geben werde. So aufgefaßt, könnte der Name ebensogut wie חיאל höherm Altertum angehören.

Häufig kommt in der Chronik und im Buch Esra der Name יְחִיאֵל vor. Seine Bedeutung ist nicht anders zu beurteilen als die von יְחִיָּה. LXX gibt den Namen wieder Ιειηλ, Ιεειηλ, Ειειηλ, Ιεηλ, Ιηλ — nur Esr. 10, 26 Ιαηλ, Ιαειηλ, Αιειηλ und I Chron. 15, 18 L; 16, 5 L Ιαιηλ (bei L entspricht hier Ιειηλ hebräischem יְעִיאֵל); dagegen Ιωηλ I Chron. 27, 32 L beruht auf einer andern Lesart. LXX schreibt in der überwiegenden Zahl dieser Transskriptionen den Namen, als ob er eine Bildung vom Kal des Verbums wäre, wie ihn die Masoreten verstanden

---

[1] S. 451. 453.

haben. Der Name kommt vor für Leviten oder auch — woran sich zum Teil denken läßt — Priester verschiedener Zeiten (I Chron. 15, 18. 20; 16, 5; 23, 8; 29, 8. II Chron. 29, 14 [Ketib יחואל]; 31, 13; 35, 8), ferner als jüdischer Name in der Zeit und um die Zeit Esra's (Esr. 8, 9; 10, 2. 21. 26), als Name eines Beamten David's (I Chron. 27, 32) und eines Sohnes des Königs Josaphat von Juda (II Chron. 21, 2); daneben das levitische Patronymikon יְחִיאֵלִי I Chron. 26, 21 f. Höheres Alter des Namens läßt sich bei seiner Anführung für frühere Zeiten nur in der Chronik nicht mit Sicherheit ersehen. Er kann sehr wohl erst in später Zeit auf jüdischem Boden gebildet worden sein. Besonders alt ist er bei den Israeliten kaum; denn Personennamen, die aus einem Imperfectum mit folgendem אֵל gebildet sind, lassen sich im Alten Testament erst in späterer nachexilischer Zeit nachweisen. Überhaupt kommen in der nachexilischen Literatur viele Namen mit אֵל vor, die wir aus älterer Zeit nicht kennen[1].

Die Namen יְחִיָּה und יְחִיאֵל könnten vielleicht ausgelegt werden in optativem Sinne: „möge Jahwe, El leben“[2]. Bei dieser Auffassung wäre schwerlich einfach an eine Übertragung der Wunschformel יְחִי הַמֶּלֶךְ (I Sam. 10, 24. II Sam. 16, 16. I Kön. 1, 25. 31. 34. 39. II Kön. 11, 12. II Chron. 23, 11; vgl. Dan. 2, 4; 3, 9)[3] zu denken, weil, so entstanden, der Wunsch wohl auch für alte Anschauung die Gottheit in nicht angemessener Weise nach der Art eines Menschen darstellen würde. Aber eine Bildung mit jener Bedeutung könnte doch vorliegen in babylonischen Namen wie *Šamaš-liblut*; dieser kann aufgefaßt werden: „Samas möge leben“. Namen, die aus *liblut* und einem Gottesnamen bestehn, kommen schon im Altbabylonischen vor[4]. Wenn sie jene Be-

---

[1] So nach BUCHANAN GRAY, Hebrew proper names, S. 215.

[2] Im Lexicon GESENIUS-BROWN S. 313: „may Yah live“, „may Ēl live“.

[3] יחי המלך eine Abkürzung des hyperbolisch gemeinten „der König lebe in Ewigkeit“ (I Kön. 1, 31. Neh. 2, 3: לְעוֹלָם; Dan. 2, 4; 3, 9: לְעָלְמִין). Vgl. in einem Briefe des Tuschratta von Mittanni an den Pharao: „mein Bruder möge lebend sein in Ewigkeit“ *a-na da-a-ra-a-tim*[*-ma*], El-Amarna-Tafeln ed. Knudtzon n. 21, 22 f., S. 152 f.; etwas anders ed. Winckler n. 19, 22 f., S. 46 f.

[4] RANKE, Early Babylonian personal names, S. 237 s. v. *liblut*. RANKE schwankt in der Übersetzung: *Liblut*(?)*-Ištar* „May Ishtar live (?)“ S. 118; *Šamaš-liblut* „Sh. may live! or O Sh., may he live!“ S. 145. Zu vergleichen ist noch der altbabylonische Name *Ibalut* (RANKE S. 88; POEBEL, Babylonian legal and business documents, S. 130; UNGNAD, Untersuchungen zu den im VII. Hefte der Vorderasiat. Schriftdenkm. veröffentl. Urkunden, S. 93), entweder von dem Namensträger zu verstehn: „er wird leben“ oder verkürzt, mit Weglassung eines Gottesnamens. Daß etwa hierher gehört der assyrische Name *Bêl-lubalat* (JOHNS, Assyrian deeds and documents, Bd. III, S. 62) und der daraus oder aus einem analogen Namen vielleicht

deutung haben sollten, so darf man darin schwerlich eine gedankenlose Übertragung eines nur auf Menschen passenden Wunsches auf die Gottheit erkennen. Der Wunsch würde vielmehr zu verstehn sein als Ausdruck der Zustimmung zu dem, was auch ohne diesen Wunsch feststeht, wie die christliche Bitte: „dein Wille geschehe". Der Wunsch würde also in unserm Fall ausdrücken die dankbare Anerkennung dessen, was das „am Leben sein" der Gottheit ihrem Verehrer bietet und auch dem Kinde, das den Namen erhält, bieten möge. Für die babylonischen Namen ist aber eine andere Auffassungsweise vorzuziehen: „o Samas, möge es (das Kind) leben"[1], weil, so viel ich sehe, im Babylonisch-Assyrischen sonst nicht, wie im Alten Testament, von der Gottheit ausgesagt wird, daß sie lebt oder lebendig ist. Dagegen wird die an zweiter Stelle gegebene Erklärung jenes Namens dem Sprachgebrauch entsprechen, da in babylonischen Personennamen häufig ein Gottesname anscheinend als Vocativ steht und dann das mit ihm verbundene Verbum einen an den Gott gerichteten Wunsch ausdrückt[2]. Aber eine Erklärung der alttestamentlichen Namen nach Analogie der babylonischen, also entweder in dem Sinne: „möge Jahwe, El leben" oder in dem andern: „möge es (das Kind) leben, o Jahwe, o El"[3], erscheint als ausgeschlossen durch die Parallele des palmyrenischen und safaïtischen Namens חיאל, der sich nicht in einer von diesen beiden Aufassungen verstehn läßt und, weil wir auch im Alten Testament einen Namen חיאל haben, zur Vergleichung viel eher in Betracht kommt als jene babylonischen Namen. Jedenfalls scheint mir die Auffassung des Gottesnamens als Vocativ für die alttestamentlichen Namen ausgeschlossen zu sein. Den Ausdruck eines Wunsches mit einer Anrede an die Gottheit

---

verkürzte *Lû-balâṭ* (ebend. S. 119; ebenso bei TALLQUIST, Neubabylonisches Namenbuch, S. 97: *Lu-ba-laṭ* „er möge leben!" und daneben *Lû-balṭat* „sie möge leben!" — beide Male mit TALLQUIST's Übersetzung), hält Professor KÜCHLER nicht nur wegen der auffallenden Form *lubalaṭ* (*lû-balâṭ*) für zweifelhaft sondern auch deshalb, weil *bêl* ohne Gottheitsdeterminativ nicht notwendig Gottesname sein muß.

[1] So TALLQUIST a. a. O., S. 282. Die Richtigkeit dieser Erklärung wird sich ergeben aus der Vergleichung mit dem Namen *(ilu)Gula-taḳiše-libluṭ* (TALLQUIST S. 329 s. v. קיש), der nur bedeuten kann: „O Gula, du hast geschenkt; möge er am Leben bleiben" oder „O Gula, das Geschenk möge am Leben bleiben". Nach Professor KÜCHLER entweder *taḳîš*[*u*, *e*] ein sonst allerdings nicht bekanntes Nomen oder *taḳîše* (mit *e* statt *i* am Ende) 2. Pers. fem. Prät.; eher das erstere nach andern Personennamen, worin *taḳîš* voransteht: *Taḳîš-(ilu)Belit*, *-(ilu)Gula*. Vgl. ferner den Personnamen *Wêdum-libluṭ* „der Einzige [doch wohl wie יָחִיד = der einzige Sohn] möge am Leben bleiben" (UNGNAD, Untersuchungen zu den im VII. Hefte der Vorderasiat. Schriftdenkmäler veröffentl. Urkunden, S. 119).

[2] Viele Beispiele bei TALLQUIST S. XXI ff.

[3] Für letztere Bedeutung TALLQUIST S. XXI, Anmkg. 3.

weiß ich für westsemitische Personennamen in keinem Falle nachzuweisen[1]. In der Regel bildet in ihnen das Verbum eine Aussage von der Gottheit als dem Subject. In Parallele mit dem palmyrenischen und safaïtischen חיאל und dem safaïtischen חיאלה ist wahrscheinlich יְחִיאֵל und dann auch יְחִיָּה als ein Aussagesatz zu verstehn. Die abgekürzte Form des Imperfectums kann gewählt sein, ohne Optativ sein zu sollen[2], wie auch sonst Kürzungen der Verbalformen in den zusammengesetzten Personennamen gebräuchlich sind. Die Imperfectform, nicht das Perfectum, ist hier allerdings zweifellos angewandt, um eine Beziehung auf die Zukunft zum Ausdruck zu bringen: „Jahwe, El wird leben". Man gab dem Kinde den Namen in der Hoffnung, daß sich auch für seine zukünftige Entwickelung die Gottheit als am Leben seiend bekunden werde. Übrigens stände, abgesehen von der in חיאל, חיאלה vorliegenden nicht optativen Bedeutung, nichts im Wege, diese Erwartung durch das verkürzte Imperfectum in der Form eines Wunsches ausgedrückt zu finden.

Der Name יְחִיאֵל ist bei den Juden vielleicht von auswärts entlehnt. Allerdings ist er außerhalb des Alten Testaments nicht mit Sicherheit nachzuweisen. Für Palmyra ist die Lesung eines Namens als יחיאל (de Vogüé n. 99, 3[3]) unsicher; die richtige Lesung scheint zu sein „פציאל, פַּצִּיאֵל (Pael), ein Name, der auch sonst vorkommt (vgl. Φασάηλος, פַּצְאֵל)"[4]. Daß der Name יְחִיאֵל bei den Israeliten ein entlehnter war oder doch daß er und ebenso der Name יְחִיָּה unter dem Einfluß analoger fremdländischer Personennamen auf israelitischem Boden gebildet wurde, ist trotzdem nicht unwahrscheinlich, weil sonst niemals im Alten Testament das Verbum חיה im Kal auf Jahwe oder überhaupt auf die Gottheit angewendet wird. Der Gottheit wird im Alten Testament nie, auch nicht mit Anwendung des Adjectivums, direkt das Lebendigsein zugesprochen; es ist nur, mit חַי als Epitheton, von Jahwe als dem lebendigen Gott — אֱלֹהִים oder אֵל — die Rede. Die Schwurformel חַי־ יהוה ist keine Aussage sondern die Beteuerung bei etwas ohne Aussage Feststehendem. In Ps. 18, 47 (II Sam. 22, 47) ist חַי־יהוה zwar nicht Schwurformel; aber hier steht entweder חי als Verbum nicht im Wert

---

[1] In hebräischem שובאל (wohl=שְׁבוּאֵל) liegt kein Imperativ (TALLQUIST S. XXII, Anmkg. 6) vor, sondern wahrscheinlich ein Participium; vgl. dazu PRAETORIUS, Über einige Arten hebräischer Eigennamen, ZDMG. LVII, 1903, S. 780.

[2] Vgl. KÖNIG, Wörterbuch, S. 147: „יְחִיאֵל, ‚Es lebt Gott' (st. יְחִיְאֵל)".

[3] So gelesen statt מחיאל (DE VOGÜÉ) von MORDTMANN, Neue Beiträge zur Kunde Palmyra's, Sitzungsberichte der Münchener Akademie d. Wiss., philos.-philol. u. hist. Cl. 1875, Bd. II, Supplementheft III, S. 32.

[4] Briefliche Mitteilung von Professor NÖLDEKE. Zu פציאל vgl. Répertoire n. 395 mit anderer Auffassung von פצי.

einer Aussage sondern um einen Wunsch auszudrücken[1]: „Es lebe Jahwe, und gepriesen sei mein Fels“, oder auch es wird mit חַי als Adjectivum (was nach Analogie der Schwurformel wahrscheinlicher ist) ebenfalls nicht eine Aussage sondern ein beteuernder Ausruf ausgedrückt: „Lebendig Jahwe!“ Nur in diesem Psalm, der seiner Zeit nach schwer zu bestimmen ist, vielleicht der spätern Königszeit, andernfalls erst der hasmonäischen Periode angehört, kommt jene Ausdrucksweise vor; sie wird wohl nicht alt sein.

Nun könnte aber II Chron. 29, 14 das Ketib יחואל neben dem Ḳerê יחיאל den Zweifel erwecken, ob die masoretische Aussprache des Namens als einer Bildung vom Kal des Verbums חיה berechtigt sei. In יחו müßte, wenn es hebräisch wäre, das Piel חִוָּה „verkünden“ erkannt werden: „El verkündet“ oder „wird verkünden“, analog אֲמַרְיָה „Jahwe hat gesprochen“. Oder wenn dies יחו aus dem Phönizischen herzuleiten wäre, könnte darin das Piel von חוה, חוא „leben“ gefunden werden, also: „El schenkt Leben“. Aber abgesehen davon, daß die nur einmalige Schreibung des Namens mit ו statt י doch wahrscheinlich auf einem Schreibfehler beruht, ist nicht einzusehen, weshalb eine spätere Tradition die ursprüngliche Namensform in eine andere mit der Bedeutung „El lebt“ umgewandelt haben sollte, da nichts dem Judentum gerade diese Bedeutung besonders nahe legte. „El lebt“ oder „wird leben“ ist eine Aussage anders gefärbter Bedeutung als „El ist lebendig“; nur diese entspricht dem alttestamentlichen Gedanken: „Jahwe ist ein lebendiger Gott“. Es wird also doch wohl anzunehmen sein, daß die masoretische Schreibung die ursprüngliche Form des Namens bewahrt hat und zwar wahrscheinlich als eines nicht auf alttestamentlichem Boden gebildeten Namens.

Bei dieser Beurteilung der Sachlage haben wir keine Veranlassung, in den Namen כמש־יחי auf einem Intaglio, der aus Moab zu stammen scheint (Levy, Siegel u. Gemmen, S. 43 n. 12), und מר־יחי, einem phönizischem Personnamen auf Cypern (CIS. 60, 3; 93, 3—5), das יחי nicht als Kal sondern, wie andere vorgeschlagen haben, als Piel zu verstehn, sodaß die Namen die Bedeutung hätten: „Kemosch, Mar wird beleben“, d. i. wird am Leben erhalten[2]. Alle diese Namen, die mit חי oder יחי

---

[1] So EWALD, Hebr. Sprache § 223^{b}. Dieser Gebrauch des Perfectums wäre allerdings auffallend.

[2] NÖLDEKE, Artikel „Names“ in der Encyclopaedia Biblica von Cheyne u. Black, Bd. III, 1902, Sp. 3283 § 35 erklärt nach Analogie des alttestamentlichen יְחִיאֵל „Gott lebt“ auch die Namen כמשיחי und מריחי. Ebenso faßt מריחי auf GEORG HOFFMANN, ZA. XI, S. 240, mit willkürlicher Deutung des מר: „Adonis lebt!“ Die Herausgeber des CIS., ROBERTSON SMITH (Religion, S. 77, Anmkg. 101) und LIDZBARSKI (Epigraphik, S. 273) denken für die phönizischen Namen mit יחי überall an eine kausative Form (LIDZBARSKI: Piel).

gebildet sind, gehören wahrscheinlich zu einer Gruppe mit gemeinsamer oder doch analoger Bedeutung. Daß diese Bedeutung die intransitive ist: „der Gott lebt“ oder ähnlich, entnehmen wir aus der alttestamentlichen Tradition für die Aussprache יְחִיָּה, יְחִיאֵל und aus der Analogie des palmyrenischen und safaïtischen Namens חיאל, der wohl nur bedeuten kann „El ist lebendig“ in dem Sinne: „hat sich lebendig erwiesen“ oder „wird sich lebendig erweisen“.

Zweifelhaft ist, ob die phönizischen Namen mit יחו, nämlich יחואלן und יחולן im Punischen (יחואלן CIS. I zu n° 192; יחולן CIS. 529, 3 f.; 572, 3; 911, 4 f.), יחו[ב]על auf Cypern (CIS. 69, 2 f.), יחומלך in Byblos (CIS. 1) und der vielleicht hierher gehörende Name פתיחו in Ägypten (CIS. 112ª, 1)[1], überhaupt von dem Verbum חוה (neupunisch חוא) = hebräisch חיה abzuleiten und nicht vielmehr nach hebräischem חִוָּה „verkünden“ zu erklären[2] sind. Leitet man sie ab von חוה = חיה, so ist es nicht notwendig, sie als Bildungen vom Piel[3] anzusehen; sie können ebensogut Bildungen vom Kal sein. Das Imperfectum Kal von חוה (חוא) = חיה läßt sich allerdings, so viel ich sehe, nicht nachweisen außer etwa in zwei punischen Personennamen, dem männlichen יחוא (CIS. 515, 3; Répertoire n. 105, 4 f.; 106, 4) und dem weiblichen תחוא (CIS. 320, 3), die bedeuten können: „er möge leben“, „sie möge leben“[4]; zu jenem kann aber der Name eines Gottes, zu diesem der einer Göttin zu ergänzen sein, und es ist dann auch hier fraglich, ob nicht an das Imperfectum Piel zu denken ist. Dagegen läßt sich der sinaitische Personname יחיו (CIS. II, 1026, 1) nur von Verbalform I ableiten (يَحْيو, ein Name, der in der Form يَحْيَى arabisch vorkommt[5]), kann also bedeuten als Hypokoristikon: „er (der Gott) lebt“. Dieser Name ist nach seiner Formbildung arabisch.

Diese Bedeutung des sinaitischen Namens kann für die phönizischen Namen nicht entscheidend sein. Es liegt vielmehr nahe, bei allen phönizischen Namen mit der Form יחו, יחוא, תחוא an das Piel von חוה, חוא = hebräisch חיה zu denken, da in der großen Inschrift von Byblos (CIS. 1) Z. 9 ותחוו als eben dieses Piel vorkommt: „und sie möge ihm

---

[1] *Pt* scheint hier ein ägyptischer Gottesname zu sein; daß es der Name Ptah wäre, ist allerdings wenig wahrscheinlich. Danach könnte der Name פתחי in einer ebenfalls aus Ägypten stammenden Inschrift (CIS. 111, 2) zu verstehn sein פת־חי; es ist hier aber doch wahrscheinlich eine Ableitung von פתח als dem Gottesnamen Ptah anzunehmen.

[2] So, doch ohne Entschiedenheit, NÖLDEKE, Artikel „Names“ Sp. 3283 § 33.

[3] So die Herausgeber des CIS. und LIDZBARSKI, Epigraphik, S. 273.

[4] Analog wäre und ebenso zweifelhaft hinsichtlich der Ergänzung der altbabylonische Personname *Ibaluṭ*, s. oben S. 472, Anmkg. 4.

[5] S. im CIS. zu der Inschrift; vgl. LIDZBARSKI, Epigraphik, S. 287.

Leben geben"[1], nämlich die Göttin Baalat-Gebal dem König יחומלך. Für die Bedeutung der Personennamen entscheidend ist aber auch diese Stelle nicht.

Zu vergleichen ist noch der Name des Sohnes des Königs Baal von Tyrus *Ia-ḫi-mil-ki* in einer Inschrift Asurbanipal's[2]. Das *iaḫi* wird abzuleiten sein von einem danach auch phönizischen חיה und zwar als Hiphil (Iphil) oder als Kal. Die Form mit י entspricht jenem phönizischen Personnamen מריחי[3]. Da das Hiphil (Iphil) von חיה oder חוה sonst in Personennamen neben einem Gottesnamen nicht nachzuweisen ist, wird eher an das Kal zu denken sein. Hebräisches יְחִי wurde gewiß ausgesprochen *jăḥî*, und dieselbe Form und Aussprache kann für das Phönizische vorausgesetzt werden. Der Name *Ia-ḫi-mil-ki*, worin *milki* zweifellos Gottesname ist, scheint demnach zu bedeuten entweder „Milk gibt Leben" oder eher nach Analogie von יְחִיאֵל: „Milk lebt (möge leben)"[4]. Dagegen liegt in dem südarabischen Personnamen החיעתֿ[ת] (ZDMG. XXX, S. 290[5]) deutlich vor החי als IV. Form von حيى mit Gottesnamen: „ʿAṯtar hat Leben geschenkt".

Das palmyrenische חיאל, das safaïtische חיאל und חיאלה scheinen zu zeigen, daß es den Arabern oder den Aramäern nicht fremd war, einen Personnamen zu bilden mit der Aussage, daß die Gottheit lebendig sei, vielleicht in dem speziellen Sinne, daß sie sich lebendig erwiesen habe oder auch daß sie sich lebendig erweisen werde. Die alttestamentliche Überlieferung der Aussprache יְחִיָּה, יְחִיאֵל, die auch für die Juden Namenbildungen entsprechender Bedeutung aufstellt, dient dieser Annahme zur Bekräftigung. Danach werden unter den kanaanäisch-phönizischen Namen wenigstens כמשיחי und מריחי nach diesen Analogien zu verstehn sein.

---

[1] So die Herausgeber des CIS.: „et det ei vitam". Zweifellos scheint freilich die Lesung des vorletzten ו nicht zu sein; ich wüßte aber keine bessere Vermutung.

[2] Annaleninschrift II, 58, KB. II, S. 168 f. Daß in diesem Namen das *iaḫi* = אחי wäre mit Wiedergabe des א durch *j* nach Analogie von assyrisch geschriebenem *Jasumunu* für אשמן (s. oben S. 205), ist deshalb kaum anzunehmen, weil bei Asurbanipal (a. a. O., II, 84. 92, S. 172 f.) der Name אחימלך umschrieben vorkommt: *Aḫi-mil-ki*, ohne Wiedergabe des א.

[3] Vgl. für einen Stamm חיה statt חוה auch im Phönizischen phönizisches חי und חים und in den Amarna-Briefen *ḫa-ia-ma* = חַי (ed. Winckler n. 196, 6, S. 322 f.; ed. Knudtzon n. 245, 6, S. 792 f.).

[4] Schwerlich gehört hierher der westsemitische Name *Jâḫi-ēl* (Ungnad, Untersuchungen zu den im VII. Hefte der Vorderasiat. Schriftdenkm. veröffentl. Urkunden, S. 100), nach Ungnad vielleicht identisch mit *Jauḫi-ēl*, von וחי, vgl. وحى „kundtun" (ebend. S. 124).

[5] Ich verdanke die Nachweisung der Inschrift Herrn Professor D. H. Müller.

Auf babylonisch-assyrischem Boden finde ich keine Personennamen, die bestimmt als Parallelen zu חיאל in der Auffassung חֲיָאֵל oder zu יְחִיאֵל und יְחִיָּה angesehen werden könnten. Die Personennamen der Babylonier und Assyrer, welche mit Anwendung des Verbums oder des Nomens *balâṭu* eine Aussage von der Gottheit enthalten, bringen nur das mit Deutlichkeit zum Ausdruck, daß die Gottheit Leben gibt, wie es scheint überall in dem Sinne, daß sie am Leben erhält[1]. Einige sumerische oder sumerisch geschriebene Personennamen lassen sich dagegen möglicherweise auffassen in dem Sinne, daß die Gottheit „Leben ist" oder „das Leben ist", und könnten dann etwa jenen westsemitischen Namen und dem auch auf arabischem Boden vorkommenden חיאל an die Seite gestellt werden. Wir haben aber schon oben[2] gemeint, daß in Vergleichung mit andern babylonisch-assyrischen Personennamen diese Namen aller Wahrscheinlichkeit nach aufzufassen seien als Kurzformen und besagen wollen, daß bei der Gottheit Leben ist, d. h. daß sie Leben schenkt — auch hier wohl in dem Sinne, daß sie am Leben erhält[3].

Es erscheint auch für die Hebräer zweifelhaft, ob sie schon in alter Zeit Namen gebildet haben, die von der Gottheit aussagten, daß sie lebt oder lebendig ist. Unser Resultat für die Personennamen, die vom Stamme חיה oder phönizischem חוה und einem Gottesnamen gebildet sind, läuft darauf hinaus, daß solche Namen bei den Hebräern in alter Zeit nicht gebräuchlich gewesen zu sein scheinen. Von den drei alttestamentlichen Personennamen, die in Betracht kommen, sind wahrscheinlich zwei (חִיאֵל [חֲיָאֵל] und יְחִיאֵל) aus der Fremde entlehnt und der dritte (יְחִיָּה) nach ausländischer Analogie spät gebildet.

Auch abgesehen von diesen Personennamen konnten wir Aussagen vom Lebendigsein Jahwe's als alt nicht nachweisen. Nur der Schwur beim lebendigen Jahwe und die Auslegung des Brunnennamens in Gen. 16, 14 führen in höheres Altertum hinauf. In beiden Fällen handelt es sich nicht um einen in irgendwelchem Sinne theologischen Ausdruck sondern — am deutlichsten in der Schwurformel — um einen volkstümlichen

---

[1] S. oben S. 398. 458. [2] S. 459, Anmkg.

[3] Ähnlich scheint es zu liegen mit ägyptischen Personennamen, die aus dem Namen eines Gottes und dem Wort für „leben" ☥ bestehn. In dieser Zusammenstellung kommt vor, wie mir Professor H. SCHÄFER mitteilt, der Name des Amon, des Horus, des Wn-nfr (Osiris), des Apis, des Chonsu, und zwar steht in Verbindung mit den beiden zuerst genannten Gottesnamen das Wort für „leben" nach, in den drei andern Fällen voran. So viel ich sehe, sind die Namen mehrdeutig. Sie können alle besagen, daß die Gottheit Leben gibt oder auch, am ehesten diejenigen, in denen das Wort für leben voransteht, daß die Gottheit lebt oder daß sie leben möge.

Sprachgebrauch. Erst verhältnismäßig spät hat die Sprache der spezifisch alttestamentlichen Religion den Gedanken des Lebendigseins Jahwe's aufgenommen. Daraus läßt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit folgern, daß dieser Gedanke zu dem alten Ideenkreise der Jahwereligion nicht gehörte und zuerst in die volkstümliche Redeweise aus aramäischer oder kanaanäischer Umgebung Israels eingedrungen ist. Eben deshalb kann es zweifelhaft erscheinen, ob die angeführten safaïtischen Namen und der palmyrenische auf altarabischer Vorstellungsweise beruhen. Der Name حَيٌّ[1] und die sinaitischen יחיו[2], אלחיו (wenn dieser als اَلْحَيّ aufzufassen ist[3]) sind allerdings wohl altarabisch, lassen sich aber auf das Lebendigsein des Namensträgers beziehen. Damit ist vereinbar die Annahme, daß zuerst bei den Phöniziern oder Aramäern die Aussage vom Lebendigsein in Personennamen auf die Gottheit angewendet wurde und daß die arabischen Stämme, die mit Westsemiten in Berührung kamen, in analogen Namenbildungen ihrem Vorgang gefolgt sind.

Mit einiger Sicherheit schien sich uns die Annahme zu empfehlen, daß die vom Stamme חיה, חוה und einem Gottesnamen gebildeten Personennamen wenigstens zum Teil von der Gottheit aussagen, daß sie lebt. Daß mehrere Erklärer in allen außeralttestamentlichen unter diesen Namen das Verbum in kausativem Sinne verstanden haben, hängt wohl damit zusammen, daß man die Aussage „Gott lebt“ bei einer Beziehung auf den Zweifel oder einen Gegensatz zu andern Göttern zu reflektierend, bei der Auslegung von innerlichen Erfahrungen zu hoch oder ohne eine dieser Deutungen nichtssagend, weil selbstverständlich, fand. Jene Aussage wird aber auch für eine Religionsform, die nicht auf der Höhe der Frömmigkeit bei den Psalmisten steht und nicht einen lebendigen Gott in Gegensatz zu andern Göttern oder den Glauben an ihn in Gegensatz zum Zweifel stellt, als möglich und berechtigt erscheinen, wenn wir weiterhin Vorstellungen, die aus der Naturreligion stammen, zur Erklärung herbeiziehen. Ein Überblick über den Gebrauch des Stammes חיה im Hebräischen wird uns zunächst zeigen, daß mit der einfachen Bedeutung „am Leben sein“ für diesen Stamm nicht auszukommen ist, und Beobachtungen in andern semitischen Sprachen lassen erkennen, daß der hebräische Gebrauch altsemitischer Ausdrucksweise entspricht. Aus der allgemeinen Bedeutung des Stammes muß die Bedeutung der Anwendung des Adjectivums und Verbums auf die Gottheit zu erklären sein.

---

[1] S. oben S. 468, Anmkg. 4. [2] S. oben S. 476.
[3] S. oben S. 467, Anmkg. 6.

3. Die Wörter für „leben" im Sprachgebrauch bei den Semiten.

Im Hebräischen wird das Verbum חיה neben der Bedeutung „am Leben sein" gebraucht in dem Sinne von „wiederaufleben" und die kausativen Verbalformen Piel und Hiphil im Sinne von „wiederbeleben". Diese Beziehung auf die Wiederkehr des Lebens haben wir schon oben[1] für das Kal und ebenso mit kausativer Bedeutung für Piel und Hiphil in der Anwendung auf die Wiederbelebung des Kranken oder des Schwachen gefunden. Auch über die Anwendung in diesen besondern Fällen hinaus ist dieselbe Bedeutung zu konstatieren. Das Kal kommt vor vom Wiederaufleben bei Totenerweckungen (I Kön. 17, 22. II Kön 13, 21), von der Totenauferstehung (Jes. 26, 14. 19; ebenso im Bilde Ez. 37, 3 ff.), auch von einem hypothetischen Erwachen aus dem Tode (Hio. 14, 14). Das Piel wird dem entsprechend in schon erörterten[2] Stellen gebraucht von der Wiederbelebung Toter durch Jahwe, nämlich des als erstorben gedachten Volkes oder auch des von der Not gleichsam getöteten Einzelnen (Deut. 32, 39. I Sam. 2, 6. Hos. 6, 2. Ps. 71, 20; 85, 7). Ebenso bedeutet das Hiphil החיה „wiederbeleben" in der Anwendung auf eine Totenerweckung (II Kön. 8, 1. 5) und wird in übertragenem Sinne gebraucht von der Restituierung des innerlich Gebeugten (Jes. 57, 15). Daß hier überall „beleben" in dem Sinne von „wiederbeleben" steht, geht daraus hervor, daß einmal das Beleben dem Töten als dem vorangegangenen gegenübergestellt wird (I Sam. 2, 6; vgl. Deut. 32, 39) und in zwei Stellen der Ausdruck der Wiederholung (שׁוב) neben חיה gesetzt ist (Ps. 71, 20; 85, 7), der in den andern Fällen fehlt. Besonders bestimmt liegt die Beziehung auf das Wiederaufleben vor beim Adjectivum in dem Ausdruck כָּעֵת חַיָּה „wann die Zeit wieder auflebt" (Gen. 18, 10. 14. II Kön. 4, 16 f.), d. h. übers Jahr um dieselbe Zeit[3].

Neben der Bedeutung „wiederaufleben" wird das Kal auch in einem intensiven Sinne gebraucht, der für jene die Grundlage bildet: „am Leben bleiben". Diese Bedeutung kann übergehn in die spezielle „genesen", wovon schon die Rede war. Daß der Kranke „lebt", läßt sich denken als ein Wiederbelebtwerden oder auch als ein „am Leben bleiben". Ab-

---

[1] S. 390 ff. [2] Oben S. 391 ff.

[3] Die Bedeutung „wieder auflebend" liegt auch dann vor, wenn man den Ausdruck vom Frühling versteht (so in dem Lexicon GESENIUS-BROWN S. 312 s. v. חַי). Aber im Frühling lebt nicht die Zeit auf sondern die Vegetation, es müßte denn der Frühling als Jahresanfang gedacht sein. Gegen diese Auffassung spricht die Zusammenstellung mit „um diese Zeit" in Gen. 18, 14. II Kön. 4, 16 f.

gesehen von dieser speziellen Anwendung, kommt das Kal חיה noch an vielen andern Stellen vor in der Bedeutung des fortdauernden Lebens, zuweilen anscheinend mit der besondern Färbung des glücklichen Weiterlebens (Gen. 12, 13; 17, 18; 19, 20; 20, 7; 31, 32; 42, 2. 18; 43, 8; 47, 19. Ex. 19, 13. Num. 4, 19; 14, 38. Deut. 4, 33; 5, 23; 8, 3; 30, 19; 33, 6. Jos. 6, 17; 9, 21. II Sam. 1, 10. I Kön. 20, 32. II Kön. 7, 4; 10, 19; 20, 1. Jes. 38, 1; 55, 3. Jer. 21, 9; 27, 12. 17; 38, 2. 17. 20. Ez. 3, 21; 13, 19[1]; 16, 6; 18, 9. 13. 17. 19. 21—23. 28. 32; 20, 25; 33, 10—13. 15 f. 19; 47, 9. Hos. 6, 2. Hab. 2, 4. Sach. 10, 9; 13, 3. Ps. 72, 15; 89, 49; 118, 17; 119, 175. Hio. 21, 7. Est. 4, 11. Neh. 5, 2; 9, 29[2]). In demselben Sinne wird angewendet חַי als Perfectum Kal der Stammform חיי (Ex. 1, 16; 33, 20. Lev. 18, 5. Deut. 4, 42; 5, 21; 19, 4 f. II Sam. 12, 22b. Jer. 38, 2. Ez. 18, 13. 24; 20, 11. 13. 21; 47, 9. Neh. 6, 11). Der besondern Bedeutung des glücklichen Weiterlebens entspricht der häufige Gebrauch des Nomens חַיִּים in dem Sinne von „Glück", eigentlich „dauerndes glückliches Leben", wovon schon oben[3] gesprochen worden ist.

Parallel der Bedeutung des Kal „am Leben bleiben" drücken die kausativen Formen des Verbums חיה aus „am Leben erhalten" oder „am Leben lassen", in Aussagen von Gott und von Menschen. So wird gebraucht das Piel (Gen. 12, 12. Ex. 1, 17 f. 22; 22, 17. Num. 31, 15. Deut. 6, 24; 20, 16. Jos. 9, 15. Richt. 21, 14. I Sam. 27, 9. 11. I Kön. 20, 31. II Kön. 7, 4. Jer. 49, 11. Ez. 3, 18; 13, 18 f.; 18, 27. Ps. 22, 30; 30, 4; 41, 3; 138, 7. Hio. 33, 4; 36, 6. Koh. 7, 12. Neh. 9, 6; mit Bezug auf Tiere I Kön. 18, 5[4]). Die Bedeutung der Lebenserhaltung läßt sich in den Aussagen, die Jahwe's Hilfe betreffen, natürlich nicht überall bestimmt trennen von der Beziehung auf die Errettung des Lebens aus Not, wovon wir schon oben[5] gehandelt haben. In übertragenem Sinne wird das Piel gesagt vom Wiederaufbauen einer Stadt (I Chron. 11, 8) und ironisch angewandt auf verdorbene Steine, die wieder brauchbar gemacht werden sollen (Neh. 3, 34), offenbar ein später Sprachgebrauch. Ebenso wie das Piel wird das Hiphil, auch abgesehen von der speziellen Beziehung auf Lebenserhaltung (oder Wiederbelebung) durch Gott in

---

[1] Ebenso c. 13, 22, wenn man mit CORNILL zu d. St. das Hiphil in das Kal verbessert.

[2] Dazu kommt die oben S. 472 besprochene Wunschformel für das Leben des Königs. Auch Gen. 27, 40. Jes. 38, 16, wo חיה על in dem Sinne steht: „von etwas leben", ist „leben" = „sich am Leben erhalten, fortleben", vielleicht Jes. 38, 16 dazu noch mit der speziellen Färbung „aufleben".

[3] S. 396 f.

[4] Anders II Sam. 12, 3. Jes. 7, 21: Tiere „halten", von Haustieren, eigentlich aber auch hier „am Leben erhalten".

[5] S. 392 ff.

Krankheit, noch in anderm Zusammenhang auf Lebenserhaltung angewendet (Gen. 6, 19 f.; 19, 19; 45, 7; 47, 25; 50, 20. Num. 22, 33; 31, 18. Jos. 2, 13; 6, 25; 9, 20; 14, 10. Richt. 8, 19. II Sam. 8, 2. Ez. 13, 22[1]).

Für das Hiphil liegt, soviel ich sehe, überall, wo es überhaupt vorkommt, die Bedeutung der Wiederbelebung oder Lebenserhaltung mit voller Deutlichkeit vor. Für das Piel können Stellen angeführt werden, wo es sich möglicherweise auf die Erweckung des Lebens durch Gott beziehen läßt, ohne daß die Bedeutung der Wiedererweckung oder Erhaltung des Lebens vorläge. Doch scheinen mir auch die dafür geltend gemachten[2] Stellen sich sämtlich besser in dieser speziellen Bedeutung verstehn zu lassen, ganz besonders Hio. 33, 4: „Gottes Geist hat mich gemacht — עֲשָׂתְנִי —, und der Hauch des Allmächtigen erhält mich am Leben — תְּחַיֵּנִי“; man beachte den Unterschied des Tempus Auch חַיּוֹת זֶרַע Gen. 7, 3; 19, 32. 34 wird zu verstehn sein in dem Sinne: „Nachkommenschaft lebendig erhalten“[3]. Hos. 14, 8 ist mit יְחַיּוּ דָגָן des allerdings sehr zweifelhaften Textes die Wiedererweckung des Getreidesamens in verödetem Lande gemeint. Hab. 3, 2 wird Jahwe gebeten: „dein Werk erneuere — חַיֵּיהוּ — inmitten der Jahre“. Nirgends scheint die schöpferische Tätigkeit Gottes als ein „beleben“ bezeichnet zu sein, sondern nur seine erhaltende als ein „im Leben bewahren“ und seine das Leben erneuende als ein „wiederbeleben“. Niemals bezeichnet das Kal חָיָה das Aufleben, d. h. das erstmalige Erwachen zum Leben, sondern immer nur das „am Leben sein“ oder das „am Leben bleiben“ oder Wiederaufleben[4].

Eine Ausnahme von diesem Sprachgebrauch wäre zu finden Gen. 3, 20 in der Erklärung des Namens חַוָּה: „denn sie war eine Mutter alles Lebendigen“, wenn חַוָּה danach zu verstehn sein sollte als eine verkürzte Form des Participiums Piel von dem phönizischen Verbum חוה =

---

[1] Diejenigen unter diesen Stellen, welche החיה von Gott aussagen (Gen. 19, 19; 50, 20. Jos. 14, 10. Ez. 13, 22; vgl. Num. 22, 33), gehören zum Teil ältester Literatur an, sodaß ebensogut der Gebrauch des Hiphil von Gottes Krankenheilung (s. oben S. 391), dessen Alter wir nicht zu bestimmen vermochten (oben S. 446), alt sein kann.

[2] Von GESENIUS, Thesaurus, S. 468.

[3] Gen. 19, 32. 34 liegt allerdings die Auffassung nahe: „wir wollen von unserm Vater Nachkommenschaft ins Leben rufen“. Allein nach dem sonstigen Sprachgebrauch wird zu erklären sein: „wir wollen von unserm Vater her Nachkommenschaft lebendig erhalten“. So tritt das Motiv, das Geschlecht nicht untergehn zu lassen, stärker hervor.

[4] Es ist bemerkenswert für altsemitische Vorstellungsweise, daß auch im Assyrischen die Form II, 1 des Verbums *balâṭu* niemals die erstmalige Setzung des Lebens zu bezeichnen scheint, sondern nur das Amlebenerhalten, s. zu den Personennamen mit dieser Verbalform oben S. 398, Anmkg. 3.

hebräisch חיה, also in der Bedeutung „die Lebengebende". Dann müßte hier חַוָּה natürlich bedeuten „ins Leben setzen", nicht „wiederbeleben" oder „am Leben erhalten". Aber schwerlich denkt die Erklärung des Namens חַוָּה diesen als ein Participium, nicht nur wegen der dafür auffallenden Form ohne präfigiertes מ sondern auch deshalb weil das Piel des hebräischen חיה niemals von dem Gebären des Weibes oder auch dem Zeugen des Mannes gesagt wird. Vielmehr wird חַוָּה als eine antiquierte oder phönizische oder auch als eine willkürlich gedachte Form des Nomens statt חַיָּה „Leben" anzusehen sein, und die Etymologie ist dann so zu verstehn: das Weib wurde „Leben" genannt, weil alles Lebendige von ihr abstammt. In dieser Namenserklärung ist die Bezeichnung als „Mutter alles Lebendigen" nicht eine Umschreibung für חַוָּה, sondern allem Lebendigen wird zum Ausgangspunkt oder zur Mutter gegeben das Abstraktum „Leben", wie den עִבְרִים, den „Jenseitigen", zum Vater ein עֵבֶר „das Jenseits" (Gen. 10, 24f.; 11, 14ff.). In Wirklichkeit freilich ist der Name חַוָּה sicher nicht gebildet in Anschluß an כָּל־חַי, sondern vielmehr umgekehrt zur Erklärung des feststehenden Namens חַוָּה, der ursprünglich wahrscheinlich etwas ganz anderes bedeutete als „Leben", ist die Nachkommenschaft als כָּל־חַי bezeichnet.

Soviel ich sehe, bedeutet der Stamm חיה — wenn wir zunächst absehen von der Anwendung des Adjectivums und (in den Personennamen) des Kal auf die Gottheit — sonst überall nur entweder: „am Leben sein oder bleiben" (dies häufig in dem spezifisch intensiven Sinne: „lebenskräftig sein") oder „ins Leben wiederkehren", niemals aber „sich lebendig erweisen" in dem Sinne von „tätig sein". Natürlich konnte diese Bedeutung sich im Hebräischen ebensogut als in andern Sprachen aus dem Worte für „am Leben sein" entwickeln und hat sich im spätern Sprachgebrauch in der Anwendung auf Gott tatsächlich daraus gebildet, wie am deutlichsten aus dem Gebrauch der Bezeichnung Gottes als des lebendigen in den oben[1] angeführten Psalmenstellen hervorgeht. Läßt sich diese Bedeutung aber außerhalb der religiösen Sprache nicht nachweisen, so ist nicht wahrscheinlich, daß sie in der Anwendung auf die Gottheit schon in sehr alter Zeit vorlag. Für das Adjectivum חַי ist die Bedeutung „Leben bekundend", d. i. „tätig", sonst nicht erkennbar. In II Sam. 23, 20, wo איש חי diese Bedeutung vielleicht haben könnte, ist zweifellos mit dem Ḳerê zu lesen אִישׁ חַיִל „ein angesehener Mann". In Ps. 38, 20 ist חַיִּים sicher in חִנָּם zu verbessern; andernfalls würden die Feinde doch nicht notwendig damit als „tätig" bezeichnet, sondern als noch im Leben stehend. Die Bedeutung „gesund" für חי im spätern Hebräisch hat mit einer Bedeutung „tätig, kräftig" nichts zu tun sondern wird, wie oben[2] vor-

---

[1] S. 453. [2] S. 392.

geschlagen wurde, zu erklären sein aus der Bedeutung des Verbums „am Leben bleiben“ im Sinne von „gesund werden“. Wasser wird nicht deshalb „lebendig“ — מַיִם חַיִּים — genannt (Gen. 26, 19. Lev. 14, 5 f. 50—52; 15, 13. Num. 19, 17. Jer. 2, 13; 17, 13. Sach. 14, 8. Hohesl. 4, 15), weil es frisch und erfrischend ist, also etwas bewirkt, sondern es wird damit bezeichnet zunächst das fließende und nicht versiegende Wasser der Quelle oder des Flusses im Gegensatz zu dem stehenden, sich nicht bewegenden und deshalb wie toten Wasser der Zisterne. Aber nicht die Bewegung des Wassers kommt in חַיִּים zum Ausdruck; denn auch das Wasser, das aus dem Fluß oder der Quelle in einem Gefäß entnommen ist, heißt „lebendiges Wasser“ (Lev. 14, 5 f. usw.). Die Bewegung ist nur ein Zeichen des Lebendigseins, und das Wasser aus der Quelle heißt wohl deshalb „lebendig“, weil es von der Erde geboren ist, während das Wasser der Zisterne künstlich gesammelt ist.

Bei dieser Sachlage ist anzunehmen, daß auch in der Anwendung auf Gott חי ursprünglich bedeutet hat: „am Leben seiend oder bleibend“ im Gegensatz zum Totsein oder Sterben. Es bleibt die Frage, was man sich dabei gedacht hat, ehe jener Gegensatz von bestimmten Toten oder bestimmtem Totsein in den alttestamentlichen Vorstellungen aufkam, den wir nicht für alt halten konnten[1].

Auch im Phönizischen bedeutet das Piel von חוה: „am Leben erhalten“, so wenigstens, wenn in der großen Inschrift von Byblos (CIS. 1) Z. 9, wie es den Anschein hat, zu lesen ist תחוו „sie (die Göttin) erhalte ihn (den König) am Leben“. Diese Anwendung des Piel hat zur Voraussetzung, daß das Kal wie im Hebräischen bedeuten konnte: „am Leben bleiben“. In dem speziellen Sinne „glücklich weiter leben“ liegt diese Bedeutung vor in dem bei Plautus erhaltenen phönizischen Gruß „avo“ oder „hauon“, d. i. חָוו und חָוֻון als Plural des Imperativs „lebet!“, und „au“, vielleicht = „avo“ חָוו oder auch = חַו als Singular des Imperativs „lebe!“[2]. Die Bedeutung „ins Leben rufen“ (nämlich zum ersten Mal) läßt sich für eine kausative Form des Verbums ebensowenig nachweisen wie im Hebräischen. Die Bezeichnung einer Göttin mit חות auf einem karthagischen, in der Nekropole von Duimes gefundenen Bleiplättchen, einer „tabella devotionis“[3], kann kein Beleg dafür sein, daß das Piel von חוה bedeute „ins Leben rufen“, da der Name

[1] S. oben S. 452 ff.

[2] Poenul. ed. Leo V, 2, 994. 998: „avo“, 1001 „avo donni“, d. i. חָוו [אֲ]דֹנִי „seid gegrüßt, mein Herr“; V, 3, 1141: „auamma illi“, wohl zu verbessern „silli“, d. i. חַו אַמָּא שֶׁלִּי „sei gegrüßt, meine Mutter“, und ebend. „hauon bane silli“, d. i. חָוֻון בְּנִי שֶׁלִּי „seid gegrüßt, mein Sohn“. Vgl. SCHRÖDER, Die Phönizische Sprache, S. 18, Anmkg. 5 u. S. 207 f.

[3] S. darüber LIDZBARSKI, Ephemeris I, S. 26 ff.; Répertoire n. 18.

schwerlich zu verstehn ist: „die ins Leben Rufende", d. i. „die große Mutter". In diesem Sinne wäre eine Participialbildung mit präfigiertem מ zu erwarten. Auch „die Lebendige" kann nicht der Sinn der Bezeichnung sein, da das Adjectivum phönizisch wie hebräisch חי lautet. Das Wort חות, das auf dem Plättchen in der Zusammenstellung רבת חות אלת מלכת vorkommt, ist jedenfalls ein Gottesname: „Herrin, Ḥawwat, Göttin, Königin"; er mag etwa eine Unterweltsgöttin, an die in der Verwünschungstafel zu denken naheliegt, als „Schlange", حَيَّة bezeichnen[1] was auch die ursprüngliche Bedeutung des biblischen Namens חַוָּה sein könnte[2].

Im rabbinischen Hebräisch bezeichnen תְּחִיָּה und אֲחָיוּת die Auferstehung vom Tode, gleichbedeutend mit תְּקוּמָה, sind also soviel wie „Wiederbelebung"[3]. Im Syrischen hat ܚܝܐ neben der nächsten Bedeutung „am Leben sein" auch die spezielle „wieder aufleben", und ܢܘܚܡܐ ܕܡܝ̈ܬܐ steht häufig von der Totenauferstehung, bedeutet also „Wiederbelebung der Toten"[4].

Im Arabischen drücken die kausativen Formen des Verbums حَيِيَ oder حَيَّ wie im Hebräischen aus: „am Leben erhalten" und ebenso im Südarabischen die IV. Form des Verbums חיו[5]. Im Äthiopischen hat *ḥajwa* neben „am Leben sein" die speziellen Bedeutungen „am Leben bleiben" und „aufleben", auch abgesehen von der Beziehung auf Krankheit, ferner „auferstehn"; die kausative Form *aḥjawa* besitzt neben der Bedeutung „beleben" die spezielle „am Leben erhalten" und „wieder beleben" und das Nomen *ḥĕjwat* neben „Leben" die Bedeutung „Wiederbelebung" in Anwendung auf Genesung und auf die Auferstehung[6].

Ebenso wird im Assyrischen, wie wir schon sahen[7], das Verbum *balâṭu* „am Leben sein" auch gebraucht in dem Sinne von „am Leben bleiben, genesen"[8] und bedeutet in den Formen II, 1 und II, 2 „am Leben erhalten", in der Form II, 1 auch „dem Leben wiedergeben", nämlich einen, der tot ist, d. h. einen dem Tode geweihten Kranken.

---

[1] So LIDZBARSKI a. a. O., S. 30.

[2] So für das biblische חַוָּה zuerst NÖLDEKE, ZDMG. XLII, 1888, S. 487.

[3] Belege bei BUXTORF, Lexicon Chaldaicum s. v. חָיָה.

[4] Belege bei BROCKELMANN, Lexicon Syriacum s. v. ܚܝܐ.

[5] J. H. MORDTMANN, Zwei himjarische Inschriften, ZDMG. XXX, 1876, S. 28.

[6] DILLMANN, Lexicon, Sp. 126 f.

[7] Oben S. 397; vgl. S. 398, Anmkg. 3 die von *balâṭu* gebildeten Personennamen.

[8] So auch in dem Personnamen *(ilu)Nabû-alsika-abluṭ* „ich rief an dich, Nabu, blieb am Leben" (TALLQUIST, Neubabylonisches Namenbuch, S. 255).

Marduk heißt in dem Epos Enuma eliš (letzte Tafel 16[1]) „der Barmherzige, dem es zusteht, lebendig zu machen" (*ša bul-lu-ṭu ba-šu-u itti-šu*); das soll nach dem kurz vorher gesagten „der die Toten lebendig macht" (Z. 12) fraglos ausdrücken, daß es ihm zusteht, wieder lebendig zu machen[2].

4. Entstehung der Vorstellung von dem „lebendigen Gott".

Die Bedeutungen, die der Stamm חיה, חוה, ܚܝܐ, حيي, *ḥajwa* neben der fraglos ursprünglichen „am Leben sein" besitzt: „wieder aufleben" und „am Leben bleiben", sind im Grund identisch; sie beziehen sich beide auf eine Energie des Lebens, die Hemmungen oder Aufhebung überwindet. Aus dieser weit verbreiteten Anwendung des Wortes für „leben" ergibt sich, daß eine Aussage, die der Gottheit „Leben" zuspricht, nicht einfach zu bedeuten braucht: „sie ist am Leben" sondern ebensogut bedeuten kann: „sie lebt wieder" oder „lebt fort". Die Schrift „De Syria dea" (§ 6) berichtet von dem letzten Tage der Adonisfeiern zu Byblos: μετὰ δὲ τῇ ἑτέρῃ ἡμέρῃ ζώειν τέ μιν μυθολογέουσι. Wenn der Verfasser oder sein Gewährsmann das in phönizischer Sprache gehört hat, so kann ζώειν nicht anders ausgedrückt worden sein als durch das Adjectivum חי oder das Kal von חוה, und damit war dann das Wiederaufleben des Gottes nach der vorausgegangenen Todesfeier gemeint.

Das Alte Testament hat in dem schon erwähnten Ausdruck כָּעֵת חַיָּה „wann die Zeit wieder auflebt"[3] eine Parallele zu dieser vermuteten Anwendung von phönizischem חי oder חוה auf den wiederkehrenden Gott. Die wiederauflebende Zeit ist die wiederkehrende Jahreszeit, wie der Vegetationsgott wiederkehrend oder auflebend gedacht wird, wann seine Jahreszeit gekommen ist. In dem alttestamentlichen Ausdruck liegt eine Personifikation der Jahreszeit — allerdings irgendeiner Jahreszeit — vor, wie die Personifikation der Gaben einer bestimmten Jahreszeit, nämlich des Frühlings, vorliegt in dem Vegetationsgott. Aus dem alttestamentlichen Ausdruck geht selbstverständlich Bekanntschaft mit jener Gottesvorstellung nicht hervor; aber die Vorstellung, die in diesem Ausdruck zur Geltung kommt, ist der von dem Gott analog[4].

Zweifellos liegt den Aussagen vom Lebendigsein der Gottheit nicht

---

[1] KB. VI, 1, S. 34f.

[2] Vgl. überhaupt oben S. 397 ff. zu der speziellen Beziehung dieser Bedeutungen der semitischen Wörter für „leben" auf Genesung und Heilung.

[3] S. oben S. 480.

[4] Daß eine Ideenberührung besteht zwischen dem Ausdruck כעת חיה und dem Adonismythos hat GUNKEL zu Gen. 18, 10 (3. Ausg.) richtig gesehen.

überall der Gedanke zugrunde, daß sie wieder auflebt wie der Gott von Byblos. In den alttestamentlichen Aussagen ist dies nicht der Fall. Auch für den palmyrenischen und safaïtischen Personnamen חיאל und den safaïtischen חיאלה wäre, wenn sie wirklich von Hause aus arabische Bildungen sind, dieser Gedanke schwerlich anzunehmen, da eine Auffassungsweise, die ihn erklären könnte, bei den Arabern nicht nachweisbar ist. Aber der spezielle Gedanke des Wiederauflebens der Gottheit ist nur eine besondere Form des allgemeinern, daß die Gottheit dauerndes Leben besitzt[1]. Ist dies die ursprüngliche Meinung der Bezeichnung der Gottheit als der lebendigen, so wäre keine fernliegende Abbiegung die Hinzufügung, die Deut. 32, 40 dem חי אנכי in Jahwe's Munde gegeben wird mit לְעֹלָם: „ich lebe in Ewigkeit". Der Begriff des Lebens, חיים, bedarf keines Zusatzes, um von dem ewigen Leben verstanden zu werden, wie daraus zu ersehen ist, daß der Paradiesesbaum, der ewiges Leben bewirkt (Gen. 3, 22), einfach als „Lebensbaum" (עֵץ הַחַיִּים) bezeichnet wird. Für die Auffassung des Schwures Jahwe's bei seinem Lebendigsein für immerdar Deut. 32, 40 wird es nicht bedeutungslos sein, daß er unmittelbar folgt auf die Aussage v. 39 vom Töten und Lebendigmachen Jahwe's. Wir werden darin noch ein Bewußtsein davon erkennen dürfen, daß der Schwur bei dem Leben der Gottheit sie bezeichnet als die Macht, die den Tod durch ihre Lebenskraft überwindet. Noch näher würde sich nach unsern Voraussetzungen mit der ältesten Vorstellungsweise die Aussage im Buche Hiob (c. 19, 25) berühren: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt — חָי —, und als letzter wird er über dem Staube stehn". Gott ist hier gedacht als der Überdauernde inmitten dessen, was zu Staub wird.

Obgleich diese beiden Stellen, die den lebendigen Gott als den ewigen verstehn, später Zeit angehören, könnte es doch etwa als möglich erscheinen, daß אֵל עוֹלָם, wie nach einem jahwistischen Bericht in der Patriarchengeschichte (Gen. 21, 33) der Name des Gottes von Beerseba lautete, der Aussage jener Stellen entsprechend die Bedeutung habe „für immerdar lebender Gott". Das will aber doch wohl dieser gewiß alte Gottesname ursprünglich nicht besagen[2]. Das Wort עוֹלָם

---

[1] HERM. SCHULTZ, Alttestamentliche Theologie[5], S. 394 definiert in Anknüpfung an Deut. 32, 40 den Ausdruck „lebendiger Gott" sehr richtig „Gott des Lebens, in dem dasselbe also als Eigenthum und zwar als unverlierbares Eigenthum vorhanden ist".

[2] EERDMANS, Alttestamentliche Studien I, 1908, S. 45 meint, der Name 'El ʿOlam bedeute hier als der des Numens einer von Abraham gepflanzten Tamariske, „daß Abraham bei der Pflanzung hofft, einen jener Bäume gepflanzt zu haben, welche Menschengeschlechter überleben". Aber die Angabe über Abraham ist doch so entstanden zu denken, daß eine allgemein bekannte Kombination eines heiligen

bezeichnet eigentlich die fernliegende Zeit, zuerst wohl nur nach der Seite der Vergangenheit hin. Noch bei dem exilischen Propheten Jes. 40, 28 ist אֱלֹהֵי עוֹלָם neben „Schöpfer der Enden der Erde" zunächst wenigstens zu verstehn von dem Gott der Urzeit. Erst in der späten Stelle Jer. 10, 10 ist מֶלֶךְ עוֹלָם neben „lebendiger Gott" gemeint von dem, der immer bleibt. Den Gott der Vorzeit scheint wirklich bei den Phöniziern ein Gottesname, der von עלם, עוֹלָם gebildet war, bezeichnet zu haben, da in der phönizischen Kosmogonie des Mochos bei Damascius (De primis principiis ed. Kopp, S. 385; ed. Ruelle I, S. 323) ein Οὐλωμός unter den kosmogonischen Kräften erscheint und in einer der Sanchuniathonschen Kosmogonien (fr. 2, 5, S. 565) Αἰών als Sohn des Weibes Βάαυ in die Anfänge der euemeristisch aufgefaßten Entwickelungsgeschichte gestellt ist[1]. In diesen Namen, auch in dem alttestamentlichen אֵל עוֹלָם, ist, wenn sie, wie es den Anschein hat, hohem Altertum angehören, eine Bezeichnung der Gottheit als der für immer lebenden deshalb schwerlich zu finden, weil im Alten Testament überhaupt erst spät Reflexionen über das Sein Jahwe's in alle Zukunft zu erkennen sind. Schon der alten Zeit ist gewiß, wie wir weiterhin sehen werden, der Gedanke nicht fremd, daß Jahwe's Tage kein Ende nehmen; aber er ist mehr nur latent als ausgesprochen vorhanden. Jedenfalls verweilt die Reflexion nicht dabei. Auch bei den andern westsemitischen Völkern läßt sich Nachdenken über die Endlosigkeit der Gottheit als alt nicht nachweisen. Für die Bezeichnung des Baal-schamen zu Palmyra als

---

Baumes mit dem Gott 'El 'Olam durch die Annahme erklärt oder gerechtfertigt werden soll, daß Abraham diesen Baum gepflanzt habe. Die Bedeutung des Gottesnamens hat also mit der Handlung des Pflanzens nichts zu tun. Die Erzählung selbst setzt voraus, daß der Gottesname vorlag, ehe Abraham den Baum pflanzte, indem sie berichtet, daß Abraham unter dem Baume „den Namen Jahwe's, des 'El 'Olam, anrief". Überhaupt sind Bäume zunächst nicht deshalb heilig, weil man hofft, daß sie immer weiter lebendig bleiben werden, sondern weil sie uralt sind, womit sich natürlich jene Hoffnung verbindet. Daß ein heiliger Baum als solcher gepflanzt wird, kommt in der Praxis irgendeines Kultus schwerlich vor und ist auch kaum die Meinung von Gen. 21, 33. Ein Baum ist wohl überall erst, nachdem er längst da war, zum heiligen Baum geworden. In dem Bericht von Abraham sind die Vorstellungen: „der heilige Baum von Beerseba stammt von Abraham" und: „Abraham hat schon unter diesem Baume Jahwe angerufen", die beide nur den Baumkult rechtfertigen wollen, in eins zusammengezogen worden.

[1] Schon Renan (Mémoires de l'Institut, Académie des Inscriptions, Bd. XXIII, 2, S. 257 f.) hat in diesem Αἰών eine Übersetzung von עלם, עוֹלָם erkannt. Über die doch wohl auch hierher gehörende Gottheit Saeculum Frugiferum auf punischem Boden s. zuletzt Merlin, Le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu, Notes et documents publiés par la direction des antiquités et arts (Gouvernement Tunisien), IV, Paris 1910, S. 39 ff.

מרא עלמא[1] ist zweifelhaft, ob sie bedeutet „Herr der Welt" oder ob עלמא hier, dem alttestamentlichen עוֹלָם entsprechend, nach der ältern Bedeutung dieses Wortes zeitlich zu verstehn ist. Daß das zweite anzunehmen ist, wird durch die palmyrenische Formel בריך שמה לעלמא wahrscheinlich gemacht, die von einem ungenannten Gott gebraucht wird; sie kann nur bedeuten „gepriesen sei sein Name in Ewigkeit". Danach wird man מרא עלמא auch nicht zu erklären haben: „Herr der Vorzeit", was an für sich möglich wäre[2]. Da aber diese palmyrenische Bezeichnung, wie man sie nun immer verstanden haben mag, erst aus späten Zeiten zu belegen ist, kann aus ihr für alte Auffassungsweise nichts entnommen werden[3]. Der Gedanke, daß die Gottheit lebt in dem Sinne, daß sie den Tod überwindet, den wir in ihrer Bezeichnung mit חַי zu erkennen glauben, ist eine Voraussetzung für die Vorstellung von ihrer Ewigkeit, schließt diese aber noch nicht ein. Dagegen findet sich die Auffassung von Jahwe als dem Gott der Väter, der Vorzeit im Alten Testament seit den ältesten Zeiten, und noch die späten finden darin einen Trost (z. B. Ps. 93, 2). Die praktisch gerichtete Religiosität der Hebräer ließ sich im wesentlichen genügen an dem, was ihr die Gottheit im gegenwärtigen Moment war, und entnahm, was sie ihr sein konnte und wollte, aus Jahwe's Führungen in den vorangegangenen Zeiten. Dasselbe Verhältnis zur Gottheit besteht mehr oder minder in allen Religionen, in denen die Vorstellung einer Stammesgottheit die Grundlage bildet, wie in der alttestamentlichen und ebenso auch in der phönizischen und vielleicht in allen semitischen Religionen. Allerdings nun liegt in der Bezeichnung Jahwe's als des Gottes der Vorzeit der Gedanke, daß er Gott war und ist und daß er insofern lebendig ist, d. h. am Leben bleibt. Da aber dabei zunächst nur die Gegenwart mit der Vergangenheit in Beziehung gesetzt wird, während חַי auch bedeutet „wiederauflebend", also in dem vollen Umfang seiner Bedeutung auch auf die Zukunft verweist, so werden die alten mit עולם gebildeten Gottesbenennungen für die Deutung der Bezeichnung Jahwe's als des lebendigen Gottes nicht oder doch nicht für sich allein in Betracht kommen.

Wohl aber dürfen wir die Bezeichnung „lebendiger Gott" auf eine ebenfalls uralte Vorstellungsweise von der Gottheit zurückführen. Jener

---

[1] Belege: DE VOGÜÉ n. 73, 1; LIDZBARSKI, Epigraphik, S. 477, 4 (lies 14) und Ephemeris II, S. 298, 4.

[2] Zu מרא עלמא vgl. NÖLDEKE bei CUMONT, Religions orientales², S. 376.

[3] Daß Ἀλδήμιος oder Ἄλδος als Name des Zeus von Gaza (Etymologicum Magnum s. v. Ἀλδήμιος) von dem Nomen חֶלֶד in seiner zeitlichen Bedeutung abzuleiten sei, ist höchst zweifelhaft, und keinenfalls läßt sich חֶלֶד in der Bedeutung „Ewigkeit" nachweisen, vgl. weiter unten. Eher steckt in dem Ἄλδος, wie schon längst vermutet worden ist, ein Ortsname.

Glaube an Wiederbelebung und Auferstehung eines Gottes, den wir im Kultus von Byblos erkannt und auch als Grundlage der Vorstellung des Esmun angesehen haben, beruht zweifellos auf einer bestimmten allgemeinen Anschauung der Phönizier von der Gottheit. Die Götter der Nachbarn der Israeliten in Kanaan hängen in irgendwelchem Sinne zusammen mit dem Leben der Natur. In der Natur beobachtet schon der Nomade nicht minder als der Ackerbauer einen beständigen Wechsel zwischen Aufleben und Absterben. Die Einzelheiten gehn unter, und andere Einzelheiten treten an ihre Stelle. Aber diesen Wechsel überdauert die in der Natur oder auch über der Natur wirksame Kraft; sie geht nicht unter in den Einzelheiten sondern lebt fort, sich kundgebend in neuen Einzelheiten. Die Erzeugnisse des Frühlings vergehn, aber der Frühling kehrt wieder. In der fortlebenden Kraft, die sich in der Natur oder auch mittels der Natur offenbart, erkannte man nicht nur den Adonis und die ihm verwandten Gestalten sondern überhaupt die Gottheit und sagte in diesem Sinne von ihr: sie lebt. Es beruht auf einer weitergehenden Identifizierung einer Gottheit mit der erscheinenden Natur, daß in einzelnen Fällen, wie im Kultus von Byblos, die Gottheit selbst als mit den Naturerscheinungen sterbend und dann mit ihnen wiederauflebend gedacht wurde. Welche von diesen beiden Auffassungsweisen die ältere ist, haben wir hier nicht zu untersuchen, sofern dies überhaupt auf geschichtlichem Wege möglich wäre. Nur das ist unverkennbar, daß von den Gottheiten, welche vorzugsweise oder nur als Stammesgottheiten aufgefaßt wurden, sterben und wiederaufleben nicht oder doch nicht in ihrer Eigenschaft als Stammesgottheit ausgesagt wurde. Wohl aber wird auch von ihnen erwartet worden sein, daß sie sich als lebendigbleibend erweisen.

Was wir in den Kulten, die wir behandelt haben, als Anschauung der Phönizier oder überhaupt der Kanaanäer vom Lebendigbleiben der Gottheit zu ermitteln versucht haben, wird nicht eine allein ihnen eignende Auffassung gewesen sein. Es stellt sich, je mehr unsere Kenntnisse des semitischen Altertums erweitert werden, desto bestimmter heraus, daß die religiösen Anschauungen der verschiedenen semitischen Völker auf eine gemeinsame Grundanschauung zurückgehn und sich fast nur durch die stärkere Betonung und detailliertere Entwickelung der einen oder der andern Seite voneinander unterscheiden. In einer allgemein semitischen Auffassungsweise von der Gottheit wird auch die phönizische Anschauung von wiederauflebenden Göttern und die alttestamentliche von dem lebendigen Gott wurzeln, und aus einer gemeinsamen Vorstellung können jene bei verschiedenen semitischen Völkern vorkommenden Personennamen entstanden zu denken sein, die besagen, daß die Gottheit lebt. Aber allerdings die Spuren für eine allgemein semitische Idee des Lebens der Gottheit sind schwach und unsicher.

Sie beschränken sich für die Südsemiten auf die wenigen Belege für den Namen חיאל. Dabei fanden wir[1] es nicht sicher, daß dieser Name wirklich altarabisch ist. Bei den Babyloniern und Assyrern weiß ich die Bezeichnung der Gottheit oder eines bestimmten Gottes mit einem dem westsemitischen חי entsprechenden Adjectivum, das sie als lebendig charakterisierte, nicht nachzuweisen. Wohl aber werden wir noch eine altbabylonische Aussage zu besprechen haben, die es als etwas die Götter den Menschen gegenüber Auszeichnendes darstellt, daß sie „das Leben in ihren Händen festhalten". Dazu kommen jene oben[2] besprochenen babylonischen Personennamen, die in Verbindung mit einem Gottesnamen den Wunsch des Lebendigbleibens aussprechen (*libluṭ*). Es erschien uns allerdings sehr zweifelhaft, ob dieser Wunsch sich auf das Lebendigbleiben der Gottheit bezieht. Sollte es anzunehmen sein, so könnte man etwa in diesen Namen Bildungen erkennen, die nach Analogie westsemitischer Namen entstanden wären, nämlich einen in diesen ausgesprochenen Gedanken in variierendem Ausdruck wiedergeben. Diese Möglichkeit ist durch das Vorkommen solcher Namen schon im Altbabylonischen nicht ausgeschlossen. Es wäre aber nicht gerade notwendig, in diesen Namen — jene Erklärung vorausgesetzt — eine Nachbildung fremdländischer Namen zu erblicken, wenn doch die Anschauung, daß die Gottheit in einem besondern Sinne „das Leben festhält", altbabylonisch ist. — Im übrigen sind wir für den Gedanken, daß die Gottheit lebt, beschränkt auf die Aussagen des Alten Testaments, die phönizische Vorstellung von Adonis und Esmun, einige phönizische Personennamen, einen kanaanäischen (כמשיחי) und den Personnamen חיאל, der entweder aramäischen oder arabischen Ursprungs zu sein scheint. Bei dieser Sachlage ist es immerhin als möglich anzusehen, daß die Bezeichnung Gottes als des lebendigen und die Aussage, daß Gott lebt, bei den Westsemiten und dann wohl bei den Kanaanäern aufgekommen sind; bei den Aramäern könnte der Personname, der auf dieselbe Vorstellung verweist, auf kanaanäischen Einfluß zurückzuführen sein. Doch werden wir besser auf solche Differenzierungen verzichten. Die Bezeichnung Gottes als des lebendigen ist gewiß zuletzt irgendwie gegründet auf eine allgemein semitische Auffassungsweise.

Eine verwandte Auffassungsweise liegt überall vor in den verschiedenen nichtsemitischen Religionen, wo in variierenden Formen die Vorstellung vorkommt von einem Gott, der stirbt und dann wieder lebt. Jene Ausdrücke aber von dem Lebendigsein Gottes scheinen spezifisch semitisch zu sein. Ich weiß keine genau entsprechende Analogie in nichtsemitischen Religionen. Allerdings heißen die Götter bei Homer die ῥεῖα ζώοντες; aber damit kommt nur die Art ihrer Lebensweise zum Aus-

---

[1] Oben S. 479. [2] S. 472 f.

druck, nicht der Gedanke, daß ihnen in irgendwelchem charakteristischen Sinne das Prädikat der Lebendigkeit zukäme. Man darf nicht etwa annehmen, daß das alttestamentliche חַי von der Gottheit eben diesem ῥεῖα ζώοντες entspräche mit Bezug darauf, daß חַיָּה und חַיִּים von dem glücklichen Leben gebraucht werden; denn niemals bedeutet das Adjectivum חַי „glücklich". Eine Parallele zu der emphatischen Bezeichnung der Gottheit als der lebendigen scheint dagegen vorzuliegen in der alten Benennung der griechischen Götter als ἀθάνατοι. Sie besagt, daß die Götter im Unterschied von Menschen und Heroen den Tod nicht zu schmecken bekommen, daß er für sie nicht existiert. Dadurch, daß einem Heros oder einem Menschen Unsterblichkeit verliehen wird, wird er zum Gott[1]. Eine Analogie besteht hier aber doch nur scheinbar oder wenigstens unvollständig. Die wiederauflebenden Götter der Phönizier sind auch als solche sehr verschieden von den unsterblichen der Griechen. Die Vorstellung von Adonis und Esmun läßt beide Götter durch den Tod hindurch zum Leben wiederkehren und diesen Prozeß in jedem Jahreslaufe wiederholen. Diese Vorstellung ist nichts den Phöniziern allein Eignendes; auch Tammuz, Osiris und Attis und auf ganz entlegenem Gebiet Baldur und andere Götter der Naturreligionen sterben und leben dann wieder. Aber die Phönizier und vielleicht noch andere semitische Völker haben in einer ihnen eigentümlichen Weise das in einem Naturprozeß geschaute Erlebnis der Gottheit beobachtet und in ihrer Sprache zum Ausdruck gebracht. Aufgabe unserer Untersuchung kann es nur sein, mit Absehen von Vergleichung anderer Religionen eine Beantwortung der Frage zu versuchen, wie sich diese Anschauung mit dem Gottesbegriff semitischer Völker vereinbaren lasse. Ihre Aussage, daß die Gottheit lebt, besagt vielleicht in dem Sinne, daß sie fortlebt, nicht nur von bestimmten Göttern sondern von der Gottheit überhaupt dies, daß sie den Tod überwindet. Die Götter leben fort, aber nicht als ἀθάνατοι in unbedingtem Sinne wie bei den Griechen sondern in dem Durchgang durch den Tod oder doch in der Überwindung des Todes. Nicht als ob alle Götter der Semiten oder auch nur der Phönizier durch den Tod hindurchgehend gedacht würden. Das sind eben nur einzelne unter ihnen, und wir fanden es sogar zweifelhaft, ob nicht gerade für diese nichtsemitischer Einfluß in Betracht zu ziehen sei. Allgemein semitisch jedenfalls ist diese ganze Vorstellung kaum. Aber der Gottesbegriff der Semiten muß derartig gewesen sein, daß er bei den Nordsemiten diese Anschauungsweise in sich aufnehmen konnte. Es liegt nicht so, daß in der phönizischen Religion nur die niedern Gottheiten, die auf der Grenzlinie zwischen Gott und

[1] Vgl. ROHDE, Psyche[3], Bd. I, S. 73ff.

Dämon stehn — wie sich das etwa von dem Adonis sagen läßt —, den Durchgang durch den Tod erfahren. Esmun erscheint zu Karthago in der vollen Würde eines Gottes; wir wissen allerdings nicht, ob er auch dort sterbend gedacht wurde. Aber Melkart ist der Stadtgott von Tyrus, und als solchem wird ihm ein Auferstehungsfest gefeiert; er wird also als sterbend gedacht. Er ist, wenn er ursprünglich auf einer Stufe mit dem Adonis gestanden haben sollte, auch nach seiner Erhebung zum Hauptgott dem Prozeß des Sterbens und Wiederauflebens unterworfen geblieben.

Im babylonischen Adapa-Mythos handelt es sich allerdings darum, daß Adapa, der menschliche Sohn des Gottes Ea, dem sein Vater Weisheit, aber nicht „ewiges Leben" (*napištu dârîtu*) verliehen hatte, die Gelegenheit versäumt, durch Genuß des Lebensbrodes und Lebenswassers die Unsterblichkeit zu erlangen[1]. Hier scheint die selbe Wandlung ins Auge gefaßt zu sein, die bei den Griechen einem Heros oder Menschen die Gottheit verleiht. Es kommt jedenfalls im babylonischen Mythos zum Ausdruck, daß das ewige Leben ein hohes Gut ist, das allein die Götter besitzen, dessen Besitz sie also von den Menschen unterscheidet. Daß aber in diesem Besitz der Wesensunterschied der Götter von den Menschen direkt zum Ausdruck kommt, ist damit noch nicht unbedingt gesagt. Die Menschen sehnen sich nach jenem Gut, mit wenigen Ausnahmen vergebens. Die Vergeblichkeit kommt in der Geschichte des Gilgamesch zum Ausdruck, ganz besonders in einem Fragment, das einer altbabylonischen Rezension des Epos angehört[2]. Hier gibt die Göttin Sabîtu dem Gilgamesch die Antwort: „. . . das Leben, das du suchst, wirst du nicht finden. Als die Götter den (oder: die) Menschen schufen, bestimmten sie den Tod für den (oder: die) Menschen und hielten das Leben in ihren Händen fest." Das Verlangen des Gilgamesch nach dem ewigen Leben ist aber nicht zweifellos zugleich ein Verlangen nach dem Gottsein, sondern vielleicht als ein Mensch oder doch zum Teil ein Mensch möchte er besitzen, was eben die Götter für sich reserviert haben. In der alttestamentlichen Paradieseserzählung wird der Mensch durch den Genuß der Frucht vom Baume der Erkenntnis wie einer der Elohim. Nach dem eingearbeiteten Bericht vom Baume des Lebens hätte das ewige Leben (וחי לעלם Gen. 3, 22) als eine weitere Gabe hinzukommen können. Auch hier wird wenigstens nicht geradezu ausgesprochen, daß damit die Gottgleichheit vollendet gewesen sein würde.

---

[1] S. den Text des Mythos mit Übersetzung von JENSEN, KB. VI, 1, S. 92 ff. und dazu ZIMMERN, KAT.3, S. 520 ff.

[2] Das sogenannte Meissner'sche Fragment. Ich gebe oben die Übersetzung von JENSEN, Gilgamesch-Epos, Bd. I, S. 29 f.

Als das Besondere im Semitismus oder doch in den nordsemitischen Religionen glauben wir nach weitern Erwägungen hier überall die Auffassung zugrunde liegend zu finden, daß die Götter die Macht haben, „das Leben in ihren Händen festzuhalten" oder, was das selbe ist, den Tod von sich abzuwehren, daß dagegen dem Menschen diese Macht fehlt. Der wesentliche Unterschied zwischen Gott und Mensch besteht dann in Macht und Ohnmacht. Das ewige Leben der Götter ist ein Ausfluß ihrer Macht, die dem Tode nicht weicht.

Die Erzählungen von Adapa und die alttestamentliche vom Paradies zeigen ferner, daß dem Menschen Unsterblichkeit nicht einfach geschenkt werden kann; das über ihn verhängte Todesgeschick muß erst überwunden werden durch eine wunderbare Speise. Sie erinnert an die Ambrosia. Aber diese essen die griechischen Götter, um die Unsterblichkeit zu konservieren[1], wie irdische Speise genossen wird, um das Erdenleben aufrecht zu erhalten. Das Lebensbrod und -Wasser dagegen im Adapa-Mythos und die alttestamentliche Frucht vom Lebensbaume wirken wie ein Gegengift, das dem Tode die Macht nimmt. — Es bedarf kaum der Bemerkung, daß der Gedanke, den wir durchschimmern zu sehen glauben, von einem allem Lebendigen geltenden Gesetz, wonach ewiges Leben nur durch die Überwindung des Todes gewonnen werden kann, in keiner semitischen Volksreligion konsequent festgehalten ist, da auf diesem Gebiet überall Konsequenz nicht zu finden ist. Babylonischer und hebräischer Glaube kennt Ausnahmen. Henoch und Elia werden, ohne den Tod zu erfahren, in die Nähe der Gottheit entrückt. Daß sie dazu keiner Lebensspeise bedürfen, mag in der Elia-Erzählung diese Auffassung von älterm Mythos, der von der Gewährung ewigen Lebens an Menschen erzählt hatte, unterscheiden. Dies beruht möglicherweise auf prophetischem Einfluß, der solche Zaubermittel wie in der Praxis so etwa auch im Mythos tilgte. Bei Henoch liegt es wohl anders. Er ist ursprünglich nach seinen 365 Jahren ein Sonnengott, dem als solchem das Fortleben in seinen Jahreskreisläufen zukommt. Das wurde festgehalten, als er euemeristisch in einen Menschen umgewandelt worden war. Bei den Babyloniern ferner wird allerdings von dem Helden der Sintflut Utnapištim erzählt, daß er mit seinem Weibe durch den Segen Ellil's den Göttern gleich gemacht wird und damit das ewige Leben erlangt. Von diesem ist nicht ausdrücklich die Rede, aber es ist offenbar gemeint mit der Angabe, daß Utnapištim hinfort wohnen soll „in der Ferne, an der Mündung der Ströme"[2]. Daß er nicht mehr dem Tod unterworfen ist, wird vorausgesetzt in den Fragen des Gilgamesch an ihn[3].

---

[1] Vgl. ROHDE, Psyche[3], Bd. I, S. 73f. [2] S. dazu ZIMMERN, KAT.[3], S. 551.

[3] Diese Fragen beziehen sich auf die Erlangung des „Lebens"; damit ist nach dem Zusammenhang das ewige Leben gemeint, s. ZIMMERN a. a. O., S. 577.

Aber nicht durch die Gabe des ewigen Lebens wird er zum Gott, sondern sie ist die notwendige Folge seiner Vergottung. Gerade dem Utnapištim und seinem Weibe wird doch wohl deshalb das ewige Leben gewährt gedacht, weil sie in der Errettung aus der großen Flut den Tod überwunden haben. Auch Henoch und Elia sind nicht Beispiele dafür, daß an Unsterblichkeit ohne Überwindung des Todesverhängnisses gedacht worden wäre; denn sie werden (in der vorliegenden Fassung auch Henoch) aus der Sterblichkeit heraus entnommen zu dem Sein bei Gott — dies nicht anders als auch bei den griechischen Heroen oder Menschen, die zu Göttern erhoben werden.

Daß das Hebräische kein Wort hat für „sterblich“, ist nicht auffallend; es hat auch keine Adjectiva, um den Menschen als irdisch oder fleischlich zu bezeichnen, sondern kann diese Eigenschaften nur durch Umschreibungen ausdrücken[1]. Bemerkenswert aber ist, daß für die althebräische und wohl überhaupt für die altsemitische Anschauung die Sterblichkeit nicht als das spezifische Charakteristikum einer bestimmten Klasse lebender Wesen, der Menschen und der Tiere, erscheint im Unterschied von andern Wesen, die darüber erhaben sind. Auch die einmal in einem späten Psalm vorkommende Bezeichnung der Menschen mit ישְׁבֵי חָלֶד (Ps. 49, 2[2]) ist schwerlich aufzufassen als eine Benennung der Bewohner der Welt in dem Sinne von „Bewohner der Zeitlichkeit“ (was freilich etymologisch nicht ganz unmöglich wäre), sondern eher hat umgekehrt חָלֶד „Leben“ eigentlich die Bedeutung „Dauer“, sodaß die Welt damit als die dauernde bezeichnet wird, entweder weil sie besteht, solange menschliches Denken zurückreicht, oder doch weil sie einen bestimmten Zeitraum einnimmt[3]. Dagegen werden im Buche Hiob (c. 4, 19 f.) die Menschen nicht nur als „Bewohner von Lehmhäusern“ bezeichnet, um sie nach dem irdischen Stoff ihrer Leiblichkeit in Gegensatz zu stellen zu den himmlischen Dienern Gottes, den Engeln, sondern mit dieser Darstellung wird verbunden die Vorstellung der Ver-

---

[1] Das Hebräische hat überhaupt keine Adjectivform, welche unsern Adjectiven mit der Endung -lich entspräche und die dem Stammbegriff konforme Art und Weise des Seins oder Verhaltens zum Ausdruck brächte. Ganz selten wird die Endung *î*, die meist die Herkunft von etwas ausdrückt, ähnlich gebraucht, z. B. פִּלְאִי „wunderbar“, אֱוִלִי „töricht“, wozu vielleicht gehört רְפָאִים von רְפָאִי* „schattenhaft“. Mit der Endung *î* werden nur Ableitungen vom Nomen gebildet. Von dem Verbum, also etwa von „sterben“, ein Adjectivum zu bilden, welches das dem Verbum entsprechende Sein mit Betonung seiner Art und Weise zum Ausdruck brächte, besitzt das Hebräische kein Mittel. Im Phönizischen wird es nicht anders gewesen sein.

[2] Danach Jes. 38, 11 zu emendieren.

[3] Vgl. Hupfeld zu Ps. 17, 14; v. Orelli, Die hebräischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit 1871, S. 41 ff.

gänglichkeit: sie gehn dahin[1] „vor der Motte“ und „vom Morgen zum Abend werden sie vernichtet“. Derselbe Gegensatz besteht natürlich noch viel mehr zwischen den Menschen und dem Herrn der Engel. Aber diese Auffassungsweise von dem Unterschied zwischen Gott und dem Menschen kommt im Alten Testament selten und erst spät zur Geltung. Im allgemeinen werden die Menschen im Alten Testament nicht, wie seit alter Zeit bei den Griechen, vorzugsweise als die Sterblichen gedacht im Unterschied von der unsterblichen Gottheit. Auch in der Stelle Hio. 4, 19f. ist Charakteristikum der Menschen nicht überhaupt die Sterblichkeit sondern daß sie „auf ewig“ zugrunde gehn.

Dagegen stellt Jesaja (c. 31, 3) dem Gegensatz zwischen Gott und Mensch an die Seite den von רוּחַ und בָּשָׂר. Gott und „Fleisch“ werden auch direkt einander gegenübergestellt (Hio. 10, 4). Jesaja versteht den Gegensatz nicht als den des Unvergänglichen und Vergänglichen sondern als den des Wirksamen und Unwirksamen, vielleicht zugleich als den des aus übersinnlichem und des aus sinnlich wahrnehmbarem Stoffe Bestehenden[2]. Überhaupt verweist das alttestamentliche בָּשָׂר als Wesensbezeichnung des Menschen und des Tieres in ihrem Unterschied von der Gottheit zunächst auf die irdische Körperlichkeit im Gegensatz zu der über die sinnlich wahrnehmbare Welt hinausliegenden Natur der Gottheit und damit auf die Ohnmacht gegenüber der Macht (Jer. 17, 5. Ps. 56, 5. II Chron. 32, 8; so wohl auch Gen. 6, 3). Erst aus der Vorstellung der unterliegenden Ohnmacht heraus ergibt sich für בָּשָׂר die Hinweisung auf das Nichtbestehnkönnen in dem Sinne der Vergänglichkeit. Als direkten Beleg hierfür weiß ich nur die späte Stelle Ps. 78, 39 anzuführen: „Und er (Gott) gedachte daran, daß sie (die Israeliten) Fleisch, ein Hauch, der geht und nicht wiederkehrt“. Auch hier ist doch die Bedeutung „physische Schwäche“ als die zugrunde liegende noch durchsichtig. Der Übergang der Bedeutung ist zu ersehen aus Jes. 40, 6: „Alles Fleisch ist Gras und alle seine Anmut wie die Blume des Gefildes“ (vgl. Sir. 14, 17f.; 41, 3f.). Darin, daß hier die Vergänglichkeit des „Fleisches“ als aus der Erfahrung sich ergebend dargestellt wird, zeigt sich, daß בָּשָׂר direkt nicht darauf verweist. Der Mensch, „der vom Weibe Geborene“, wird im Buche Hiob (c. 14, 1) im Gegensatz zu Gott, der ohne Anfang ist, nicht nur bezeichnet als „kurz an Lebenszeit“ sondern zugleich als „satt von Unruhe“; dieses deutet auf seine Widerstandslosigkeit, seine Ohnmacht, wovon die Kürze des Lebens eine Folge ist. Die Auffassung des Unterschiedes zwischen Gott und Mensch als des Gegensatzes der Macht und der Ohnmacht scheint bei den semitischen Völkern allgemein verbreitet

---

[1] Der Text ist in יְדַכְּאוּם schwerlich intakt.

[2] Vgl. dazu GUNKEL, Die Wirkungen des heiligen Geistes[1], 1888, S. 51.

gewesen zu sein. Sie dachten ihre Götter vorzugsweise als herrschende. Eben auch in der Überwindung des Todes, wo ein Gott ihn erfährt, dokumentiert sich den Phöniziern die göttliche Macht.

In der alten Bezeichnung Jahwe's als אֵל עוֹלָם konnten wir einen Hinweis auf seine Ewigkeit nicht finden[1]. Von Gott als dem ewigen im Unterschied von dem nur kurze Zeit lebenden Menschen handelt im Alten Testament ausführlich nur der gewiß späte Dichter des XC. Psalms. Unter den Propheten legt zuerst Deutero-Jesaja Wert auf den Gedanken, daß Jahwe „der erste" ist und „mit den letzten" sein wird (Jes. 41, 4) oder „der erste und der letzte" ist (c. 44, 6; 48, 12), und in Psalm CII, der nicht älter sein kann als aus der Zeit des Exils und vielleicht erst der makkabäischen Periode angehört, tröstet sich der Dichter damit, daß im Gegensatz zu Erde und Himmel, die vergehn, Jahwe's Jahre „kein Ende nehmen" (v. 28). In dem späten Psalm LXXXIX v. 3 wird gesagt, daß Jahwe's Gnade „gebaut wird עוֹלָם", in dem Sinne, daß sie für immer besteht[2]; dieser Auffassung dient zur Bestätigung die parallele Aussage, wonach Jahwe seine Treue feststellt am Himmel, der hier (mit anderer Anschauung als in Psalm CII) der unveränderliche ist. Ebenso steht nach dem ebenfalls späten Psalm CXIX v. 89 Jahwe's Wort לְעוֹלָם im Himmel (vgl. noch Ps. 92, 9). Da das selbe von allem gilt, was an Jahwe ist, so überträgt sich der Gedanke der Ewigkeit Jahwe's bei den spätern auf seinen Wohnsitz, den Zion (Ps. 125, 1). Wie mit עוֹלָם wird die Dauer des Göttlichen auch mit עַד bezeichnet, das sich eigentlich auf die sich dehnende Zeit bezieht[3] (so in der nachexilischen Stelle Jes. 57, 15 „der ewig [עַד] Wohnende"). Bei dem Gedanken an die Ewigkeit alles Göttlichen hat offenbar die nachexilische Frömmigkeit als einem tröstlichen besonders gern verweilt. Aber schon Deuterojesaja, bei dem wir den Namen אֱלֹהֵי עוֹלָם (Jes. 40, 28) noch in dem Sinne „Gott der Urzeit" zu finden glaubten, redet davon, daß Jahwe's Heil לְעוֹלָם „für immerdar" sein werde, und stellt dies in Gegensatz zu

---

[1] S. oben S. 487 ff. Es könnte sich überhaupt nur handeln um eine Bezeichnung des Gottes auch der fernen Zukunft, da das Wort עוֹלָם nicht auf die Ewigkeit in absolutem Sinne verweist. Diese wird auch noch Koh. 3, 11 nicht damit bezeichnet, was in den Zusammenhang nicht passen würde, sondern — wenn nicht etwa nach späterm Sprachgebrauch die Welt — die Zukunft, der Ausgang der Dinge: „die Zukunft hat er (Gott) in ihr (der Menschen) Herz gelegt", entsprechend dem folgenden: „von Anfang bis zu Ende".

[2] In v. 2 drückt עוֹלָם nicht aus, daß der Dichter „ewig" singen wird, sodaß עוֹלָם zeitlich zu begrenzen wäre, sondern das Singen des Psalmisten gilt „für ewig" und sein Kundtun „auf Geschlecht und Geschlecht", weil die Gnaden Jahwe's und seine Treue ewig und auf Geschlecht und Geschlecht währen.

[3] Vgl. v. Orelli, Die hebräischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit, S. 86 ff.

dem Himmel und der Erde, die vergehn, und zu den Bewohnern der Erde, die sterben wie Mücken (c. 51, 6). Die Verheißungen des messianischen Heils haben zweifellos von ihren Anfängen an zur Voraussetzung, daß es nicht aufhören werde, auch wenn keine der uns vorliegenden Aussagen von seiner Endlosigkeit (Jes. 9, 6. Ez. 37, 26) ältern Zeiten angehören sollte. Überhaupt muß der Gedanke des XC. Psalms (v. 2), daß Jahwe Gott ist „von Ewigkeit zu Ewigkeit", schon seit verhältnismäßig alter Zeit in die alttestamentliche Erkenntnis eingeschlossen gewesen sein, wie sich, ohne daß dieser Gedanke direkt ausgesprochen würde, aus Glauben und Weltanschauung der Propheten ergibt. Liturgische Formeln von dem Thronen Jahwe's „für ewig", wie sie sich Ps. 9, 8; 102, 13. Thren. 5, 19 finden, mögen viel älter sein als ihre literarische Bezeugung. Analoge Äußerungen finden sich auch in andern Religionen schon frühzeitig. Die Gewißheit der Endlosigkeit Jahwe's scheint zugrunde zu liegen der Erklärung des Gottesnamens Jahwe als eines Futurums: „ich werde sein, der ich sein werde", die Ex. 3, 14 in einer allerdings schwer zu datierenden Aussage gegeben wird. Daraus aber, daß der hebräischen Sprache bestimmte Worte fehlen, um den Gegensatz Gottes als des ewigen zu dem Menschen als dem dem Tode verfallenen zum Ausdruck zu bringen, geht hervor, daß er der ältesten Zeit, die die Worte prägte, nicht geläufig war und daß er für sie in dieser Form wohl überhaupt nicht existierte. Die Ahnung des Gegensatzes ist indessen schon in der alten Zeit vorhanden, wo חַי „lebendig", das auch vom Menschen gesagt werden kann, als charakterisierend auf die Gottheit angewandt wurde. Dem Menschen gilt diese Bezeichnung nur in beschränkter Weise, nur zeitweilig, der Gottheit in unbeschränktem Sinne, in der vollen Bedeutung des Wortes, die eine zeitliche Begrenzung ausschließt.

Nicht sowohl in Unsterblichkeit und Sterblichkeit als in Macht und Ohnmacht, speziell auch in der Kraft, den Tod zu überwinden, und der Unfähigkeit zu dieser Überwindung dokumentiert sich bei Phöniziern und Hebräern der Unterschied zwischen Gott und Mensch. Auf die Macht der Todesüberwindung verweist die Auffassung der Gottheit als der „lebendigen", wenn sie ursprünglich gemeint war in dem Sinn „am Leben bleibend" oder auch „wiederauflebend". Diese Auffassung kann nur entstanden sein auf dem Boden einer Naturreligion, die ein Sterben der Gottheit mit und in den vergehenden Erscheinungen des Naturlebens entweder annahm oder doch als möglich dachte, zugleich aber die Gottheit in dem Wechsel zwischen Tod und Leben dieser Erscheinungen immer wieder auflebend oder am Leben bleibend glaubte.

„Lebendig" ist in dieser Anwendung gleichwertig mit dem Prädikat ἀνίκητος, „invictus", das die Okzidentalen in den Endzeiten der altorientalischen Religionen deren Sonnengöttern beilegten. Die Sonnengötter heißen so, weil sie in ihrem Himmelslaufe niemals unterliegen,

sondern mit jedem Ende zu neuem Anfang und neuer Kraft übergehn. Dies Prädikat, das als Bezeichnung syro-phönizischer Götter aufgekommen und von ihnen her namentlich auf den persischen Mithras übertragen worden ist[1], entspricht keinem semitischen als Gottheitsepitheton gebrauchten Worte. Es ist von den Abendländern geprägt worden auf Grund einer bei den Westsemiten vorgefundenen Anschauung von der Gottheit. Dies kann nur die Anschauung sein von ihrem den Tod überwindenden Leben. Daraus ging bei den Lateinern weiter hervor die Beilegung des Epithetons „aeternus" an syro-phönizische Götter und den mit dem nordsemitischen Sonnengott identifizierten Mithras[2]. Im spätern Judentum findet sich θεὸϲ αἰώνιοϲ (Baruch 4, 8. Sus. 35 [42]. Röm. 16, 26), jedenfalls als Wiedergabe des alten אֵל עוֹלָם[3]. Dagegen läßt sich eine entsprechende Bezeichnung der Gottheit sonst bei den Westsemiten, so viel ich sehe, nur noch vielleicht in Palmyra nachweisen, wo sie aus dem Judentum entlehnt sein könnte. Die zugrunde liegende Vorstellung aber ist den Westsemiten, vielleicht überhaupt den Semiten, gemeinsam. Diese haben die Römer mit „aeternus" wiedergegeben. Bei der Wahl des Ausdrucks kann wohl auf direktem oder indirektem Wege jüdischer Einfluß stattgefunden haben[4]. Das Prädikat „aeternus" ent-

---

[1] S. Artikel „Sonne", PRE.[3], Bd. XVIII, S. 513, 1 ff.; vgl. ebend. S. 509 f.

[2] Belege für diese Anwendung des Epithetons bei CUMONT, Artikel „Aeternus" in der Real-Encyklop. von Pauly-Wissowa, Halbbd. I, 1893, Sp. 696 f.; CARTER, De deorum Romanorum cognominibus, S. 6; WISSOWA, Religion u. Kultus der Römer, S. 304 f. Bei dem als „deus aeternus" oder „Iupiter O. M. aeternus", auch „Sol aeternus" und „Apollo aeternus" bezeichneten Gott läßt sich nach der Art der Belege nur an eine Gottheit denken, die aus der syrischen oder phönizischen Religion entlehnt war und dann für die Zeit der Bezeugung jedenfalls an einen Sonnengott. Aber auch Jupiter Dolichenus, ursprünglich ein Gewittergott und noch spät von „Sol" unterschieden, ist „aeternus". Vgl. übrigens „aeternus" für noch andere Gottheiten und Personifikationen der Römer bei CARTER a. a. O., S. 36, nämlich für Fortuna, Luna, Pax, Roma, Victoria. Altrömisches Gottheitsepitheton ist es nicht; auch die Luna, welcher es beigelegt wird, kann die syro-phönizische Göttin sein (vgl. WISSOWA a. a. O., S. 278).

[3] Es ist nicht einzusehen, weshalb man für das spätere Judentum an eine Entlehnung denken sollte. Vgl. CLEMEN, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, S. 268.

[4] Das Prädikat „aeternus" mag in seiner Anwendung auf die orientalischen Götter entstanden sein aus dem palmyrenischen מרא עלמא (vgl. oben S. 489) und der palmyrenischen Formel, die einen ungenannten Gott, wahrscheinlich den Bel (s. Artikel „Sonne" PRE.[3], Bd. XVIII, S. 507, 12 ff.), bezeichnet als בריך שמה לעלמא, als den, „dessen Name gepriesen ist in Ewigkeit" (Belege bei LIDZBARSKI, Epigraphik, S. 153; Répertoire n. 719. 761, vgl. n. 720). Besonders CUMONT ist (zuletzt Religions orientales[2], S. 191 ff.) für diese Herleitung des Prädikats „aeternus"

spricht nur scheinbar dem ἀθάνατος der Griechen. Mit dem griechischen Epitheton wird ausgedrückt, daß die Götter wie von den Leiden des Lebens so auch von dem Todesleiden frei sind. An sie tritt der Tod nicht heran. Es ist das eine Seite ihrer Auffassung als der ῥεῖα ζώοντες. In der Vorstellung semitischer Religionen von der Überwindung des Todes durch die Gottheit liegt dagegen der Gedanke ihrer Macht über den Tod, der eben durch das Prädikat „aeternus" zum Ausdruck gebracht wird. Dies „aeternus" verdeutlichen die Worte:

Was unterscheidet
Götter von Menschen?
Daß viele Wellen
Vor jenen wandeln,
Ein ewiger Strom:
Uns hebt die Welle,
Verschlingt die Welle,
Und wir versinken.

Die Antwort ist mehr semitisch als griechisch gedacht, insofern das „vor jenen" ausdrückt, daß der Wechsel die Götter wohl berührt, daß sie ihn aber überdauern. Den griechischen Göttern kommt der „Strom" überhaupt nicht nahe. Für die semitische Auffassung der göttlichen Ewigkeit dagegen ist charakteristisch die Bezeichnung Gottes als עַתִּיק יוֹמַיָּא im Buche Daniel — „der uralte, heilige Vater". Die Bezeichnung blickt in die Vergangenheit zurück: Gott ist der Alte, weil er immer war. Mit dieser Auffassung der Gottheit stimmt überein die Benennung des El von Byblos mit Κρόνος und des karthagischen Baal Hamman mit Κρόνος oder „Saturnus". Für die griechischen Götter gibt es keinen Wechsel der Zeiten; sie beharren in Lebensblüte. Der alttestamentliche Gott aber im Buche Daniel, und so der semitische Gott überhaupt, bleibt nicht unbeeinflußt von dem, was an ihm vorübergeht. Jener ist alt, weil es an ihm vorübergegangen ist; aber es kann ihn nicht überwältigen, er überwindet es und bleibt immer der alte. Die Götter der Phönizier und wohl auch die der Babylonier, welche als jugendlich gelten, werden eben damit als nicht in die Reihe der großen Götter gehörend aufgefaßt[1].

---

eingetreten. Daß in Palmyra jene Gottesbezeichnungen aus dem Judentum herübergenommen seien, ist LIDZBARSKI, Ephemeris I, S. 257 f. anzunehmen geneigt. Übrigens bezeichnet schon in den Amarna-Briefen (ed. Winckler n. 152, Z. 6, S. 278 f.; ed. Knudtzon n. 155, Z. 6, S. 634 f.) Abimilki von Tyrus den Pharao als *(ilu)Šamaš da-ri[-tum]* „ewige Sonne". BEZOLD, Amarnabriefe, London 1892, p. LXII, note 1 vergleicht den mir nicht bekannten Namen CEMEC EIΛAM. Wie es mit der Ableitung des Prädikats „aeternus" stehn mag, jedenfalls ist es die Fortführung des Gedankens, den die alte semitische Gottesbezeichnung „lebendig" zum Ausdruck bringen wollte.

[1] Vgl. oben S. 178 f. 340 f. Dabei ist in Betracht zu ziehen der hier möglicherweise vorliegende kleinasiatische Einfluß, vgl. oben S. 363, Anmkg. 2; S. 369 f.

Jene Bezeichnung „aeternus“ ist für die orientalischen Götter aufgekommen zu einer Zeit, wo sie mit den Gestirnen, besonders mit der Sonne, zusammengestellt wurden, und bezieht sich darauf, daß diese Himmelsmächte in unveränderlicher Gleichmäßigkeit ihre Bahnen ziehen über dem Wechsel des irdischen Lebens[1]. Sie scheinen zu entschwinden und kehren mit stetiger Regelmäßigkeit wieder; immer überwindet in ihnen das Leben den Tod. Aber die Vorstellungsweise von der Gottheit, die sich in den Prädikaten „invictus“ und „aeternus“ ausspricht, ist in ihren Anfängen älter als die Kombination der Götter ausschließlich mit Sonne und Sternen. Sie wird zurückreichen in die Zeiten, wo noch die Götter auch in der irdischen Natur gesucht wurden, in der die einzelnen Erscheinungen des Erdenlebens überdauernden Kraft der Natur, die in neuen Erscheinungen hervortritt. Obgleich nicht unbedingt frei vom Todeslose, bekundeten schon diese Götter in der Vorstellung semitischer Stämme eine größere Lebensmacht als die vom Tode verschonten Götter anderer Völker. Von jener Auffassungsweise aus ist der Gottesglaube bei semitischen Völkern im Laufe seiner Entwickelung dazu gelangt, der Gottheit Ewigkeit zuzusprechen, wie wir dies in alttestamentlichen Aussagen deutlich genug gefunden haben. Der Weg, auf dem semitische Religionen diese Auffassung erreicht haben, ist ein anderer als der, auf welchem die Griechen zu der Vorstellung von der Unsterblichkeit der Götter kamen. Bei diesen handelt es sich um ein kampfloses Beharren, bei den Semiten um eine Lebensbehauptung in Überwindung des Todes.

Wenn die Auffassung von der Gottheit als der den Tod überwindenden Lebensmacht den semitischen Völkern des Altertums allgemein angehört haben mag, so tritt sie doch ganz besonders, wie wir zu sehen glaubten, in der phönizischen Religion mit Bestimmtheit zu Tage. Im Alten Testament wird der möglicherweise althebräische Gedanke, daß Gott „lebendig“ sei, doch erst verhältnismäßig spät eigentlich religiös verwertet. Das kann darauf hinweisen, daß dies Theologumenon, wenn es nicht vielleicht von den Kanaanäern her geradezu entlehnt wurde, doch erst durch die Berührung mit ihnen größere Bedeutung erlangte, zunächst wohl in volkstümlicher Vorstellungsweise. Haben wir richtig gesehen, so bringt auch die alttestamentliche Vorstellung vom Lebendigsein Gottes ursprünglich zum Ausdruck den Gedanken der Lebenskraft mit spezieller Beziehung auf die Lebensdauer. Auch der sinaitische Personname אלחיו, wenn er als آلْحَيُّ aufzufassen ist, wurde gewiß verstanden in futurischem Sinne: „der am Leben bleiben möge“[2],

[1] Das hat CUMONT, Religions orientales[2], S. 191 ff. richtig gesehen und schön ausgesprochen. Er ist bei dieser Erkenntnis stehn geblieben.

[2] S. oben Anmkg. 6 zu S. 467.

und eben dies wäre die Bedeutung des häufigen Personnamens حَيّ, חי[1], wenn er nicht als Abkürzung eines theophoren Namens anzusehen sein sollte. Zunächst als den dauernden wird die Bezeichnung Jahwe's als des lebendigen Gottes ihn den andern Göttern gegenübergestellt haben, denen seine Verehrer diese Lebensmacht nicht zusprachen. Sie nannten Jahwe so als den Gott, auf den allein sie ihre Hoffnung setzen konnten. Wohl erst die spätern haben den Gegensatz allgemein verstanden von der Kraft der Lebensäußerung und dem Fehlen dieser Kraft[2]. Vielleicht aus dem so gedachten Gegensatz heraus mag sich dann zuletzt herausgebildet haben jene Auffassung, die wir am deutlichsten in zwei Psalmenstellen zu finden glaubten[3], daß Jahwe sich als den lebendigen Gott bekunde in seiner Betätigung, wie die Psalmisten dies zu erkennen scheinen auf Grund seines persönlichen Verhältnisses zu dem Frommen.

Nicht dagegen schien uns die Aussage, daß Jahwe ein lebendiger Gott sei, den Gedanken zum Ausdruck zu bringen, daß die Gottheit der Welt das Leben gibt. Daß es wirklich so liegt, läßt sich vielleicht verdeutlichen durch weitere Vergleichung einer alttestamentlichen Vorstellung, auf deren Verhältnis zu der des lebendigen Gottes wir schon einmal[4] hingewiesen haben, nämlich der Vorstellung von der Ruach Gottes als dem göttlichen Lebensodem in seiner Beziehung zu dem Leben der Welt. In dieser speziellen Anwendung ist im Alten Testament erst recht spät von der Ruach die Rede, wohl schon früher von einer nicht anthropomorphisch als Gottes Lebensodem gedachten lebensetzenden Ruach, so in der Kosmogonie der Genesis (c. 1, 2) — die auch in diesem Detailzug auf eine ältere Vorlage zurückgehn wird — und bei Ezechiel (c. 37) in der Schilderung der Belebung der Totengebeine durch die Ruach. Bei Ezechiel zeigt das Herbeigerufenwerden der Ruach von den vier Winden der Erde, daß die Vorstellung eine naturalistische Grundlage hat. Die Ruach ist hier und ebenso die Ruach Gottes in der Kosmogonie, wo sie über dem Urmeer schwebt, gedacht nach Analogie der kosmischen Kraft des Windes.

Wo die Grundlage der Auffassung von der Ruach als dem kosmischen Lebensprinzip zu suchen ist, läßt sich schwer bestimmen. Da sie in beiden erwähnten Formen erst spät vorkommt, ist an eine althebräische Anschauung kaum zu denken und steht es offen, eine Entlehnung anzunehmen. Im Assyrisch-Babylonischen ist von dem Hauche oder speziell dem „guten" Hauche des Marduk oder auch eines andern Gottes als einer Kraft die Rede, die sich den Menschen mitteilt und sie belebt[5]. Auch die Phönizier müssen in analoger Weise einen leben-

[1] S. oben S. 467. 468, Anmkg. 4. [2] Vgl. oben S. 450 f.

[3] Oben S. 451. 453. [4] Oben S. 443; vgl. S. 460.

[5] ZIMMERN, KAT.[3], S. 526; derselbe, Zum Streit um die „Christusmythe", S. 56.

schaffenden Hauch gedacht haben. Gewiß in Zusammenhang mit jener babylonischen Vorstellung ist bei ihnen — was sich, so viel ich sehe, für die Babylonier nicht nachweisen läßt — der Hauch oder Wind als kosmogonisches Prinzip aufgefaßt worden. So viel dürfen wir aus den uns in vielfach überarbeiteter Gestalt griechisch erhaltenen phönizischen Kosmogonien entnehmen, wo kosmogonische Kräfte bezeichnet werden mit dem Namen πνεῦμα und verwandten Benennungen, die dem semitischen רוּחַ zu entsprechen scheinen. In den verschiedenen Kosmogonien, die Philo Byblius zusammengearbeitet hat, stehn in der einen das πνεῦμα (fr. 2, 1, S. 565) und in einer andern der Κολπία ἄνεμος (fr. 2, 5, S. 565) an der Spitze der Kräfte, die die Welt erzeugen; daneben spielen noch, auf das πνεῦμα der ersten Kosmogonie folgend, die ἄνεμοι eine Rolle (fr. 2, 4, S. 565). Damit sind zu vergleichen Ἀήρ und Αὖρα in der sidonischen Kosmogonie des Eudemos bei Damascius; sie stehn in der zweiten Reihe der Kräfte des Anfangs (Damascius, De primis principiis ed. Kopp, S. 385; ed. Ruelle I, S. 323). In anderer Weise stellt die phönizische Kosmogonie des Mochos bei Damascius (a. a. O.) an den Anfang der Weltentstehung Αἰθήρ und Ἀήρ, wobei Αἰθήρ etwa der Ruach der alttestamentlichen Kosmogonie entsprechen könnte, Ἀήρ eher etwa, wenn man überhaupt unterscheiden darf, die Stelle einnimmt, die dort dem freilich sehr andersartigen Tohuwabohu zugewiesen ist. Zwischen dem Paar Αἰθήρ und Ἀήρ und dem darauf folgenden Οὐλωμός (wohl עוֹלָם) wurden nach Mochos in einer speziellen Form der Darstellung noch eingeschaltet Ἄνεμος ὁ εἷς, Λίψ und Νότος. Überall kommen hier Wind und Luft als die Kräfte des Uranfangs zur Geltung. Die Vorstellung von ihnen steht doch wohl in einem Verwandtschaftsverhältnis zu der von der Ruach bei Ezechiel in c. 37, deutlich jedenfalls zu der Ruach in der alttestamentlichen Kosmogonie. Ob die Phönizier sich desselben Wortes רוח bedienten wie die Hebräer, läßt sich mit Sicherheit nicht nachweisen, ist aber kaum zu bezweifeln[1]. Die Babylonier haben dies Wort nicht und bezeichnen den göttlichen Hauch mit *šâru* (hebr. שְׂעָרָה, סְעָרָה „Sturm").

Vielleicht darf in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam gemacht werden, daß in den Amarna-Briefen Ammunira von Berut und Zimriddi von Sidon den Pharao nennen „Hauch meines Lebens" *ša-ri balâṭi-ia* (ed. Winckler n. 128, 2, S. 238f. usw.; n. 147, 2, S. 266f. usw.; ed. Knudtzon n. 141, 2, S. 592f. usw.; n. 144, 2, S. 600f. usw.) und daß

---

[1] Wegen des allgemeinen Zusammenhangs des Hebräischen und Phönizischen. Das Wort רוח ist vielleicht enthalten in dem phönizischen Personnamen ארכרח in einer Inschrift aus Memphis (CIS. 97, 2), der aufzufassen sein könnte in dem Sinne אֶרֶךְ רוּחַ „longanimis" (so die Herausgeber des CIS. nach M. A. Levy).

ebenso von dem „Hauche" des Pharao als belebendem die Rede ist in Briefen des Abimilki von Tyrus (ed. Winckler n. 150, 22 ff.; S. 272 f.; ed. Knudtzon n. 149, 22 ff., S. 616 f.) und des Iapaḫi von Gezer (ed. Winckler n. 206, 18 ff., S. 330 f.; ed. Knudtzon n. 297, 18 ff., S. 892 f.). Damit wollen doch wohl die kanaanäischen Fürsten sagen, daß sie ihr Leben von und in dem Pharao haben. Der Ausdruck ist eine Übertragung dessen, was von der Gottheit dem Menschen gegenüber gilt, ebenso wie die daneben stehende und in den Amarna-Briefen auch sonst häufige Bezeichnung des Pharao als „meine Sonne". Der lebenschaffende Hauch ist dabei, ebenso wie im Alten Testament schon in älterer Zeit (Gen. 2, 7) der in den Menschen eingehende Odem (נִשְׁמַת חַיִּים), anthropomorphisch als Odem der Gottheit gedacht. Allerdings bleibt bei dem Hofstil jener Briefe zweifelhaft, ob Ausdruck und Vorstellung als spezifisch kanaanäisch angesehen werden dürfen[1]. Im Babylonischen scheint sich die Übertragung der Vorstellung vom Lebenshauche der Götter auf einen König, überhaupt auf einen Menschen, nicht zu finden[2]. Die Bezeichnung des Pharao als „Sonne" kann aber einem ägyptischen Vorbild entsprechen, und vielleicht hat auch der Lebenshauch des Pharao — soweit ich eine Vermutung aussprechen darf, ohne sie näher begründen zu können — und etwa noch sonst die Vorstellung von dem Lebensodem bei den Phöniziern ein ägyptisches Vorbild oder ist doch unter ägyptischer Beeinflussung entstanden. Von dem Verhältnis der Menschen zu Osiris heißt es in einem Hymnus an diesen Gott: „sie leben von deinem Atem, sie [essen] vom Fleische deines Leibes", und in demselben Hymnus wird noch weiter von Osiris gesagt: „Du speist die Luft aus, die zwischen deiner Kehle ist, in die Nase der Menschen"[3]. Freilich handelt es sich in diesen ägyptischen Aussagen nur um ein Verhältnis des göttlichen Lebensodems zu dem des Menschen, nicht wie in den phönizischen Kosmogonien um den Hauch als Lebensprinzip der Welt. Aber als solches wird der Hauch doch wohl deshalb gedacht, weil er im Menschen und im Tiere Lebensäußerung ist.

Es ist möglich, daß die alttestamentliche Vorstellung von der lebenschaffenden Ruach kanaanäischem oder babylonischem oder auch ägyptischem Vorbild ihren Ursprung verdankt. Bei einem ägyptischen Vorbild wäre an Vermittelung durch die Kanaanäer zu denken. Baby-

---

[1] Vgl. in einem Briefe des Pharao den allerdings sehr unsichern Passus: „Mein Antlitz sche[n]kt dir [Le]ben" (El-Amarna-Tafeln ed. Knudtzon n. 99, 17, S. 448 f.), wo es sich um eine ägyptische Vorstellung zu handeln scheint.

[2] Vgl. ZIMMERN, Zum Streit um die „Christusmythe", S. 56.

[3] Es ist der von uns schon wiederholt zitierte Hymnus, niedergeschrieben auf einem Ostrakon zur Zeit des Ausgangs des neuen Reiches, ERMAN, ÄZ. XXXVIII, S. 33. 32.

lonische, phönizische und ägyptische Vorstellungen stehn sich hier so nahe, daß sich für Beeinflussung der alttestamentlichen Anschauungsweise von einer bestimmten Seite im allgemeinen schwer entscheiden ließe. Die Anschauung vom göttlichen Lebensodem im Menschen kann vielleicht bei allen diesen Völkern, auch bei den Hebräern, altvolkstümlich sein. Dagegen mag die Ruach der alttestamentlichen Kosmogonie und dann wohl überhaupt die Ruach als kosmisches Lebensprinzip speziell auf phönizischen Ursprung verweisen[1]. Die Ruach des Alten Testaments wird in der Kosmogonie und auch sonst nicht als das einzige Prinzip des Anfangs gedacht, wie ebensowenig in den phönizischen Kosmogonien das πνεῦμα oder Αἰθήρ, sondern überall nur als Ausgangspunkt des Lebens in dem, was auf Erden ist; die Erde ist nach Gen. c. 1 als ein Selbständiges neben der Ruach vorhanden. Dem höchsten Altertum kann auch die phönizische Vorstellung von der Entstehung des kosmischen Lebens aus dem „πνεῦμα" nicht angehören, da sie sich nicht zusammenschließt mit der uralten Anschauung von einer allgebärenden irdischen Gottheit; denn der Lufthauch kommt aus den überirdischen Räumen. In der alttestamentlichen Kosmogonie ist ein Rest jener ältesten Auffassungsweise darin erhalten, daß die Pflanzen, und nur noch sie, die an der Erde festgewachsen sind, ihr ganzes Dasein durch eine Hervorbringung aus dem Erdenschoß erhalten; Tier und Mensch, die sich frei bewegen, empfangen von dort nur den Stoff, nicht das Lebensprinzip, das in ihnen direkt durch den göttlichen Willensspruch entsteht[2]. Aber nach der Aussage Gen. 1, 2 von der über der Wasserfläche des Anfangs schwebenden Ruach Gottes wäre auch in die Erde die Kraft, die die Pflanzen erzeugt, erst hineingelegt worden durch die Ruach. Es liegt hier in Bestandteilen verschiedenen Ursprungs unter der Decke der Darstellung von dem erschaffenden Gotteswort, welche die letzte Fassung der Kosmogonie beherrscht, eine Zusammenarbeitung vor der alten kaum noch verstandenen Anschauung von der gebärenden Erde und der spätern von

[1] Auf die phönizische Darstellung als „nächste Parallele" zu der alttestamentlichen von der Ruach als „Urheberprinzip des allgemeinen, kosmischen Lebens" macht aufmerksam VOLZ, Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament 1910, S. 48.

[2] Nur von den Pflanzen heißt es Gen. 1, 12, daß die Erde sie „hervorbrachte". An der Entstehung der Landtiere v. 24 ist allerdings mit ähnlichem Ausdruck wie v. 11 bei den Pflanzen die Erde beteiligt gedacht, die das eine wie das andere hervorbringen „soll". Es heißt aber nicht, daß die Erde daraufhin die Tiere hervorbrachte, sondern nach v. 25 „macht" Elohim die Tiere, was von den Pflanzen nicht gesagt wird. Die Beteiligung der Erde bei der Erschaffung der Landtiere wird also darauf beschränkt zu denken sein, daß sie aus irdischem Stoffe gebildet werden.

der Ruach als dem allgemeinen Lebensprinzip. Es ist dasselbe Nebeneinander zweier Auffassungsweisen, das auch bei den spätern Phöniziern bestanden zu haben scheint in der nicht aufgegebenen Vorstellung von der allgebärenden Göttin und der andern von dem „πνεῦμα“. Die Vorstellung von der gebärenden Erde mußte mit der Entwickelung des alttestamentlichen Monotheismus abgestreift werden; die von dem allbelebenden Hauche ließ sich damit vereinbaren, indem sie in Erweiterung der alten Anschauung von der Entstehung des menschlichen Lebensodems aus dem Hauche Gottes anthropomorphisch auf die Gottheit angewendet wurde (Ps. 104, 29 f.)[1].

Der Gedanke von dem „lebendigen“ Gott kommt in der alttestamentlichen Kosmogonie, die doch eine Darstellung von der Entstehung des Lebens in der Welt ist, mit keinem Worte zur Geltung. Ebensowenig wird die Bezeichnung Gottes als חַי, wie wir zu konstatieren glaubten, irgendwo sonst im Alten Testament angewendet, um aus dem Lebendigsein Gottes die Existenz des Lebendigen in der Welt abzuleiten[2]. Das zeigt doch wohl, daß die Vorstellung von dem lebendigen Gott nicht zur Erklärung des kosmischen Lebens dienen konnte. Sie konnte es nicht, weil sie sich nicht, wie die Vorstellung von der Ruach, auf eine von der Gottheit ausgehende Lebenskraft bezieht, sondern auf ihre Lebensbehauptung[3]. Sie ist im Alten Testament auf-

---

[1] Vielleicht ist es noch ein Nachklang der alten Vorstellung von der gebärenden Erde (vgl. oben S. 19 f.) und ihrer Kombination mit der lebenerzeugenden Ruach (s. oben S. 443), daß im Hebräerevangelium der Geist, die Ruach, als Mutter Christi erscheint.

[2] Allerdings hat nach alter Anschauung der Mensch den Lebensodem von der Gottheit Gen. 2, 7. Aber Gott wird auch hier nicht als חַי bezeichnet. Es ist auch nicht von seinem lebendigen Hauche die Rede sondern von einem Hauche des Lebens (נִשְׁמַת חַיִּים), den er mitteilt, d. h. von einem Hauche, welcher Leben wirkt (vgl. oben S. 456 ff.). Die Vorstellung ist hier zuletzt die selbe, die wir oben S. 56 f. für die phönizische Muttergöttin zu erkennen glaubten: sie gebiert Leben, scheint aber nicht als „lebendige“ bezeichnet, auch kaum im phönizisch-hebräischen Sinne des Wortes „lebendig“ so gedacht worden zu sein.

[3] In der manichäischen Kosmogonie allerdings wird der Demiurg bezeichnet als „der Lebendige Geist“ (ܪܘܚܐ ܚܝܐ, Ζῶν Πνεῦμα, „Spiritus Vivens“, s. CUMONT, Recherches sur le Manichéisme I, S. 20 f.). Der Name könnte etwa dahin verstanden werden, daß der Geist lebendig heißt, weil er der Welt das Leben gibt (das wäre eine Verwendung von ζῶν wie im Johannesevangelium, vgl. oben S. 458, Anmkg. 2); aber der „Lebendige Geist“ des Manichäismus gibt nicht der Welt das Leben sondern gestaltet die Welt, sodaß auch hier „lebendig“ aufgefaßt werden kann in dem Sinn „am Leben bleibend, ewig“ und wohl in diesem Sinn aufgefaßt werden muß, da dem „Lebendigen Geist“ in der ersten Schöpfung vorangeht die „Mutter des Lebens“ (a. a. O., S. 14). Von ihr stammt das Leben der Welt (vgl. oben S. 21, Anmkg.).

gekommen ohne eine Reflexion über die Entstehung des kosmischen Lebens. Es ist das nicht gerade ein Zeichen für besonders hohes Alter der Vorstellung von dem lebendigen Gott; denn jene Reflexion reicht bei Hebräern und Kanaanäern bis in älteste Zeiten zurück; schon die ganz alte Vorstellung von der gebärenden Gottheit beruht auf ihr. Wohl aber kann der Mangel jener Reflexion in der Vorstellung von dem lebendigen Gott die Entstehung dieser Vorstellung auf dem Boden der Naturreligion wahrscheinlich machen; denn für die bewußte Unterscheidung Gottes von der Natur ist ein Nachdenken über die Entstehung der Welt die Voraussetzung. Die Vorstellung von dem lebendigen Gott weist keine monotheistischen Züge auf trotz ihrer spätern Verwertung in monotheistischem Sinne. Eben dies scheint ein Recht zu geben, sie als aus der Naturreligion herübergenommen anzusehen und zwar zu einer Zeit, wo der Gottesbegriff auf israelitischem Boden eine spezifisch monotheistische Ausprägung noch nicht erhalten hatte. In ihrer ursprünglichen, im Alten Testament umgebildeten Form faßt diese Vorstellung das göttliche Leben auf als identisch mit dem kosmischen. Die Gottheit ist hier, wenn wir richtig gesehen haben, gedacht als die Kraft in der Natur, die lebendig bleibt trotz des Sterbens der einzelnen Erscheinungen. Aus der Religion der ältesten Hebräer kann diese Vorstellung schwerlich stammen. In dem erhabenen, unnahbaren und furchtbaren Gott jener Religion scheinen, obgleich auch er von der Natur nicht bestimmt unterschieden wurde, die Gegensätze des Lebens und Todes keine Stelle oder doch keine hervorragende Bedeutung gehabt zu haben. Deshalb wird für die Auffassung Gottes als des lebendigen an eine Entlehnung zu denken sein. Analogien speziell in der phönizischen Religion legten es uns nahe, auch für diese Vostellung an kanaanäischen Einfluß auf die Entwickelung der Religion der Israeliten zu denken.

Die alttestamentliche Religion hat von der Vorstellung des lebendigen Gottes die naturalistische Form der Todesüberwindung abgestreift, die Vorstellung selbst aber beibehalten. Auch im Alten Testament ist Gott „lebendig“ im Unterschied vom Totsein. Als die Toten, die zu Jahwe in einem Gegensatz stehn, dachte die monotheistische Religion die andern Götter. Sie dachte zugleich — und damit blieb sie noch viel enger in Zusammenhang mit der ursprünglichen Vorstellung — Gott auch als „lebendig“ in dem Sinn „am Leben bleibend“ mit der Hinzufügung „für immer“, לְעֹלָם (Deut. 32, 40).

Von hier aus können vielleicht die Bestimmungen des alttestamentlichen Kultusgesetzes, wonach in der Fülle des Lebens stehn muß, was der Gottheit dargebracht wird, und vom Kultus ausgeschlossen ist, was mit dem Tod in Berührung steht, in einzelnen Zügen eine neue Beleuchtung empfangen. Mit der uralten Vorstellung der Hebräer von

dem erhabenen Gott ließ sich der Gedanke der Todesüberwindung der Gottheit vereinbaren, nicht aber der in einzelnen kanaanäischen Kulten geltend gemachte ihres zeitweiligen Gestorbenseins. Dieser Gedanke wurde bei der Herübernahme der Vorstellung von einem Kampfe der Gottheit mit dem Tod ausgeschieden und damit auch alle jene Kultbräuche abgelehnt, die auf das Sterben der Gottheit Bezug hatten. Es mag, wenn auch gewiß nicht allein, so doch zum Teil auf diesem Prozeß der Ausscheidung beruhen, daß alles das, was zum Tode führt oder zu dem Tod in einer Beziehung steht, im alttestamentlichen Kultusgesetz als im stärksten Grade verunreinigend gilt.

Damit würde, wenn wirklich die alttestamentliche Vorstellung von dem lebendigen Gott zu der phönizischen Religion in einem Abhängigkeitsverhältnis steht, zusammenhängen eine Wandelung auch der Färbung oder Stimmung in der Vorstellung des lebendigen Gottes. Der phönizische Adonisdienst hat nach allem, was wir davon wissen, einen ernsten und trüben Charakter gehabt. Das Sterben des Gottes stand im Vordergrund der Anteilnahme seiner Verehrer. Der Zug der Trauer, im Tammuz- und Adonisdienste gleichmäßig vorherrschend, unterscheidet diese Naturkulte in charakteristischer Weise von den sonst analogen Frühlings- und Erntefesten auf indogermanischem, besonders auf germanischem Boden. In diesen tritt die ernste Seite zurück. Es beruht dies darauf, daß hier mehr das Erwachen und Reifen des Naturwachstums gefeiert wird als sein Absterben. Das Erlöschen des Naturlebens im Winter tritt auf okzidentalischem Gebiet nicht so plötzlich ein wie sein Versengtwerden durch die Sonne im Orient. Das Wiederaufleben des Gottes ist im Tammuz- und Adonisdienste nicht eigentlich Gegenstand der Freude geworden wie in dem analogen kleinasiatischen Attiskult sondern ist nur anzusehen als ein Trost in der Trauer. Überhaupt ist die phönizische Religion ihrer Idee von dem Leben der Gottheit kaum froh geworden. So wenig wir von der innern Entfaltung dieser Religion wissen, so ist doch als ihr eigentümlich deutlich erkennbar ein Zug des Ernstes und der Finsterkeit in ihren Kulten und Gottesvorstellungen auch über den Adonisdienst hinaus. Dieser Zug tritt besonders hervor in der Häufigkeit der Kinderopfer. Sie gelten, wie wir meinten, der Gottheit, die Fruchtbarkeit und Nachkommenschaft spendet, aber eben damit bedrückende Leistungen des Dankes fordert. Auch die Ausübung des Geschlechtsaktes im Kultus erscheint bei den Phöniziern nicht oder doch nicht überall unter dem Gesichtspunkt der Lust; für die Weiber, die sich ihr im Adonisdienste zu unterwerfen hatten, ist dies nach der Darstellung der Schrift „De Syria dea" eine ihnen auferlegte Buße. Diese Züge ernster Stimmung, denen sich noch mehr hinzufügen ließen, stehn teilweise in Zusammenhang mit der altsemitischen Auffassung von der Gottheit als erhaben und streng, haben aber

daneben auch teilweise einen dieser Auffassung nicht ganz entsprechenden elegischen Charakter und treten bei den Phöniziern in solcher Stärke und Verbreitung hervor, daß sie ihre Religion von den Religionen der verwandten Völker, die der Babylonier nicht ausgenommen, unterscheiden. Der auch dem Tammuzmythos eignende elegische Zug steht bei den Babyloniern vereinzelt da, und, mehr als wir es von dem Tammuzkult wissen, kommt in den Formen des Adonisdienstes geradezu ein Schwelgen in der Trauer zur Geltung, das in diesem Kultus den Griechen fremdartig erschien und doch eben durch seine Neuheit und zugleich Verständlichkeit die griechischen Weiber zu bestricken vermochte. Andere, mehr heitere Züge werden daneben der phönizischen Religion nicht gefehlt haben. Es ist uns unbekannt, ob nicht das Auferstehungsfest des Melkart von Tyrus als ein Freudenfest gefeiert wurde. Auch den kanaanäischen Erntefeiern hat es nach dem, was wir aus den ihnen sicher nachgebildeten israelitischen Festen entnehmen können, an Freude und Lust nicht gefehlt. Der Gott Esmun, der die durch Krankheit dem Tode Geweihten nach seinem Vorbild ins Leben zurückruft, wurde gewiß gedacht als ein erfreuender Gott. Aber — das scheint deutlich zu sein — nicht speziell das Fortleben der Gottheit über das Sterben hinaus ist den Phöniziern zu einem Gegenstand dauernder Freude geworden. Im Adonisdienste jedenfalls blieben sie haften an der Vorstellung des Sterbens und beklagten dieses mit jedem Jahre neu trotz der Gewißheit, daß der Gott nicht im Tode bleibe.

Im Alten Testament dagegen erweckt der Gedanke an den lebendigen Gott, der nicht, wie der wiederauflebende Gott bei den Phöniziern, auch seinerseits dem Tod unterworfen gedacht wird, nur freudige und siegesgewisse Empfindungen. Eben dieser Gedanke wird den Frommen Israels Bürgschaft dafür, daß ihr Gott sie nicht verläßt, daß er größer ist als alle vergänglichen Mächte. Der Gedanke des lebendigen Gottes, erweitert zu der Vorstellung eines sich persönlich betätigenden Gottes, gibt ihnen zuletzt die Gewißheit, daß sie mit ihrem Gott in einen Wechselverkehr zu treten vermögen wie von Person zu Person.

In der Hoffnung des spätern Judentums auf eine Auferstehung des einzelnen Menschen ist eine Fortentwickelung der vielleicht altsemitischen und, wie wir zu sehen glaubten, in besonders ausgeprägter Form phönizischen Anschauung von dem Lebendigsein der Gottheit, das den Tod überwindet, zu erkennen. Die alten semitischen Religionen, deutlich wenigstens die babylonische und die phönizische, haben die Gottheit insoweit auch außerhalb ihrer selbst den Tod überwindend gedacht, als sie in Krankheitsfällen dem Tod entreißt. Mit Bezug darauf nannten die Babylonier bestimmte Götter *muballiṭ mîti* „Tote lebendig machend“.

An eine bleibende Überwindung des Todes des Menschen dachten sie nicht, ebenso wie bei den Israeliten zunächst ein Lebendigsein der Gottheit geglaubt wurde auf Grund einer seit den Tagen der Vorzeit gemachten Beobachtung ohne bestimmte Formulierung des Gedankens der Ewigkeit der Gottheit. Wie die spätern oder spätesten Entwickelungsformen überhaupt der semitischen Religionen das Lebendigsein der Gottheit in absolutem Sinne verstanden, hat das Judentum die Wiederbelebung des Menschen durch die Gottheit nicht nur in einzelnen Krankenheilungen erkannt, sondern als ein Zurückrufen aus dem Tod aufgefaßt, das bleibende Giltigkeit hat. Vielleicht sind dabei fremde Einflüsse, von den Persern her, nicht unbeteiligt gewesen; aber die Grundlage dieser Hoffnung ist für das Judentum im Semitismus selbst zu suchen. Sie ist gegeben in der altsemitischen Auffassung von der Gottheit. Der jüdische Auferstehungsglaube ist nicht wie die griechische Unsterblichkeitshoffnung ein Resultat der Anschauung vom Wesen des Menschen — die Auffassung von der Seele kommt hier gar nicht in Betracht — sondern ein Erzeugnis des Gottesglaubens, des Glaubens an die Macht der Gottheit, die zwar vor der Allmacht des Todes nicht bewahrt, aber sie überwindet. Bei Ezechiel wird die Wiederbelebung der Totengebeine unter den Gesichtspunkt gestellt, daß Gott auch das kann, was unmöglich erscheint.

IV. Der Einfluß der Religion der Kanaanäer auf die der Israeliten.

Es sind drei Vorstellungen, denen wir auf alttestamentlichem Gebiet nachgegangen sind: die Krankenheilung durch Jahwe wird als ein Wiederbeleben aus dem Tode gedacht; in der Bildersprache einzelner Prophetenschriften wird der Gedanke einer Auferstehung auf die Wiederherstellung des Volkes Israel angewendet; seit älterer Zeit ist von Jahwe als dem lebendigen Gott die Rede, und in späterer wird seine Eigenart, die ihn von den „andern Göttern" unterscheidet, ausgedrückt mit eben der Aussage, daß er ein lebendiger Gott sei.

Rein althebräisch ist schwerlich eine von diesen drei Vorstellungen. Die von Jahwe als dem Krankenheiler schien uns nicht an sich, aber in der Art, wie sie im Alten Testament zum Ausdruck kommt, in einer geschichtlichen Beziehung zu stehn zu babylonischen Aussagen von der heilenden Gottheit, deren Kenntnis den Hebräern, wie wir annahmen, durch die Kanaanäer übermittelt wurde. Diese alttestamentliche Vorstellung wird danach nicht der vorkanaanäischen Zeit der Hebräer angehören. Nicht ebenso deutlich sind die beiden andern als unter kanaanäischem Einfluß ausgebildet zu erkennen. Den Auferstehungsgedanken glaubten wir aus der Auffassung des Wiederauflebens in der Natur als eines Vorgangs im Leben der Gottheit ableiten zu sollen. Den Gedanken, daß Jahwe ein lebendiger Gott ist, dachten wir gleichfalls zurückgehend auf den Glauben an die in der Natur wirksame oder waltende Gottheit, die den Wechsel der Erscheinungen überdauert. Die Beobachtung des wiedererwachenden oder beharrenden Lebens in der Natur konnten die Hebräer schon als Nomaden und Wüstenbewohner machen, wie sie in allen Stadien der Kultur und in allen Ländern gemacht werden kann. Es ist aber doch auffallend, daß teilnehmende Versenkung in das Wiederaufleben der Natur und die Vorstellung des in dem Wechsel von Leben und Tod beharrenden Daseins der Gottheit allem Anschein nach die Phönizier in besonderm Grade beschäftigt hat. Wir dürfen ein Vorwiegen dieser Naturbetrachtung bei ihnen

entnehmen aus der Art ihres Adonisdienstes und ihrer Vorstellung von dem Gott Melkart. Das hängt, wie wir schon ausgesprochen haben[1], zusammen mit den Verhältnissen des Landes, in welchem sich die Phönizier niedergelassen hatten, vielleicht auch mit einer Einwirkung, die von kleinasiatischem Kultus ausgegangen sein könnte[2]. Bei den Phöniziern hat sich nun, wie wir in der Entwickelung der Bedeutung des Esmun darzustellen versuchten, die Vorstellung von einem Gott, der aus dem Tode zu neuem Leben ersteht, ausgebildet zu der Anschauung von diesem Gott als einem Heilgott, der aus dem Tode zum Leben, nämlich aus der Krankheit zur Gesundheit, führt. Eben dieser Auffassung entspricht die von Jahwe als dem heilenden. Deshalb ist es wahrscheinlich, daß alle drei von uns behandelten alttestamentlichen Anschauungen durch die Anschauungsweise, die den Hebräern auf kanaanäischem Boden vertraut geworden war, wenn auch nicht als etwas absolut Neues erzeugt, so doch zur Entwickelung getrieben worden sind.

Ob die in Kanaan vorgefundene Auffassungsweise, von der hier gehandelt wurde, in ihren Einzelheiten von Hause aus phönizisch war, bleibt, auch abgesehen von der Möglichkeit eines kleinasiatischen Einflusses, ungewiß. Jene Auffassungsweise hat jedenfalls, auch über eine allgemein semitische Grundlage hinaus, in mehr als einem Punkte — nicht in allen — Berührung mit Babylonischem. Bei den Babyloniern hat der Gedanke eines Wechsels von Leben und Tod in der Gottheit nicht gefehlt. Aber auch wenn alle Gemeinsamkeiten in diesem Anschauungskreis aus einer Abhängigkeit der Phönizier von den Babyloniern zu erklären sein sollten, nehmen doch die hier besprochenen Vorstellungen in der phönizischen Religion eine andere Stelle ein als in der babylonischen, weil sie, um dies noch einmal auszusprechen, in der babylonischen Religion in ihrer Bedeutsamkeit abgeschwächt werden durch andersartige Auffassungsweisen, die daneben bestehn. Deshalb dürfen jene Vorstellungen in ihrem Zusammenhang untereinander und in ihrem Werte für die religiöse Gesamtanschauung als spezifisch phönizisch angesehen werden und kann hier von einem Verhältnis der alttestamentlichen Religion speziell zu der phönizischen die Rede sein.

In dem Versuch dieser Darstellung von Beziehungen zwischen der kanaanäischen Naturreligion und alttestamentlichen Vorstellungen kann das Problematische der Einzelheiten niemand mehr bewußt sein als dem Verfasser. Daß in der Geltendmachung der Idee des Lebens allgemeine Zusammenhänge vorliegen, scheint mir aber deutlich zu sein. Dieser Eindruck behauptet sich unabhängig von dem Stehn oder Fallen des Nachweises eines Zusammenhangs in den einzelnen Punkten.

---

[1] Oben S. 63 f. [2] Vgl. oben S. 369 f.

In irgendwelcher Weise wird hier, wie ich es erstrebt habe, ein Doppeltes zu erreichen sein: eine Deutung alttestamentlicher Vorstellungen in ihrer Entstehung aus kanaanäischem Anschauungskreis und ebenso umgekehrt eine Deutung der kanaanäischen Anschauung aus den alttestamentlichen Fortbildungen.

Neben den alttestamentlichen Anschauungen, die sich, wie wir es für ein bestimmtes eng abgegrenztes Gebiet darzustellen versucht haben, mit kanaanäischen in einer solchen Weise berühren, daß sie in der uns vorliegenden Form von ihnen abhängig zu sein scheinen, stehn andere, bei denen dies nicht der Fall ist. Die Möglichkeit der Rekonstruktion einer ältesten Form oder auch ältester Formen der Religion bei den Hebräern gründet sich auf die Ausscheidung jener Elemente aus diesen. Wenn man diese Scheidung zu vollziehen sucht, was erst sehr allmählich auf Grund von Einzeluntersuchungen geschehen kann, wird sich, so viel ich sehe, immer mehr herausstellen, daß die alttestamentliche Entwickelung der Religion Israels, wie sie sich in der Predigt der Propheten vollzieht, die ältesten Religionsformen der Hebräer vor ihrer Berührung mit den Kanaanäern zum Ausgangspunkt und Fundament hat. Was wir in unserer Darstellung besprochen haben, sind Seitenlinien, die neben der Hauptlinie der Entwickelung hergehn. Der hohe und strenge Gott des Amos und Jesaja, der die Beobachtung seines Rechtes fordert und neben seiner Erhabenheit andere Größe nicht bestehn läßt, der schreckliche Gott der alten Sagen Israels, der sein verzehrendes Feuer vom Himmel entsendet und nicht geschaut werden kann, ohne den Schauenden zu verderben, berührt sich wohl mit einzelnen Zügen in der Gottesvorstellung der Kanaanäer[1]; aber dies Gottesbild steht nicht im Mittelpunkt der kanaanäischen Religion, wie es für die Vorstellung von der Gottheit als der lebenspendenden und lebenbewahrenden der Fall ist. Bei Jesaja dagegen ist die Vorstellung des Heiligen, Göttlichen der des Furchtbaren und Verderbenden so verwandt, daß er „heilig halten" in Parallele stellt mit: „eine Furcht und einen Schrecken sein lassen" und „Heiligtum" mit „Stein des Anstoßens und Fels des Strauchelns" (c. 8, 13f.[2]). In diesen spezifisch alttestamentlichen Zügen dürfen wir Momente aus der ältesten Religion der Hebräer erkennen. Die alttestamentliche Gottesvorstellung hat niemals vollständig die eines Gottes

---

[1] Vgl. zu diesen Zügen der Gottesvorstellung als altsemitischen oben S. 57f.

[2] Vgl. Studien, II, S. 84. 89. Die für תקדישו und מקדש (beides auch LXX) vorgeschlagenen Emendationen scheinen mir der Darstellung ihre eigentliche Pointe zu nehmen. Das sonst so nicht gebrauchte מקדש ist in dem vorausgehenden תקדישו motiviert, für das die hier durch den Zusammenhang geforderte Bedeutung nicht zu beanstanden ist. Übrigens bleibt, auch wenn die beiden Wörter geändert werden, der Gedanke, auf den es uns ankommt, gesichert durch מוראכם und מעריצכם.

des Zornes überwunden. Darin wird ein altsemitischer Zug zu erkennen sein. Mescha redet mit dem selben Ausdruck, den das Alte Testament gebraucht, von dem Zürnen seines Gottes. Die ganze alttestamentliche Entwickelung zu einem Abschluß als Gesetzesreligion wäre ohne das Vorwiegen dieser Auffassung nicht denkbar.

Aber die Gottesvorstellung der Propheten weist andere von diesem Gedankenkreis abweichende Züge auf, die eines erlösenden Gottes. Zweifellos ist in ihrer Aufnahme und Ausgestaltung die religiöse Individualität der einzelnen Propheten wirksam gewesen. Hosea und Jeremia haben solche Züge mehr als Amos und Jesaja. Andererseits hängt es mit den veränderten Zeitverhältnissen zusammen, daß sie bei Deutero-Jesaja einen viel breitern Raum einnehmen als bei allen vorexilischen Propheten. Aber vorbereitet worden ist die neue Auffassungsweise gewiß durch Vorstellungen, die in die israelitische Volksreligion eingedrungen waren aus der kanaanäischen. Der Erlösungsgedanke im alttestamentlichen Gottesbegriff erinnert an den phönizischen Gott, der Heilung bringt in Krankheitsnot. Die Vorstellung von diesem Gott wird im phönizischen Pantheon nicht isoliert bestanden haben. Sie muß zusammenhängen mit einer allgemeinen Auffassung von der Art der Götter. Die vielen phönizischen Personennamen, die von Hilfe und Gnade der Gottheit reden, bestätigen diese Annahme. In der Natur dieser Götter, die nicht so ausschließlich wie der Stammesgott oder die Stammesgötter der alten Hebräer erhaben sind über die Menschenwelt und das Menschenleben sondern in ihrer Gesamtheit mehr oder weniger das in der Welt pulsierende Leben darstellen, ist es begründet, daß sie das individuelle Dasein zu fördern und zu erhalten suchen. Bei den Babyloniern ist es besonders Marduk, der als gnädiger und barmherziger Gott gilt. Da sich verschiedene Spuren finden von dem Einfluß der Vorstellung dieses Gottes auf die Religion der Westsemiten, so ist es wohl möglich, daß die Anschauungen der Kanaanäer von der Gnade der Gottheit durch Berührungen mit dem Mardukkult Anregungen empfangen haben. Analoge Züge werden auch in der Gottesvorstellung der ältesten Hebräer nicht ganz gefehlt haben, wie sie in keiner Religion vollständig fehlen. Die alten Araber hatten einen Gott Jaghuth, dessen Name „Helfer“ bedeutet[1]. Als helfend wird die Gottheit irgendwie in allen Religionen gedacht. Überall hilft sie in einzelnen Fällen oder in vielen. Aber ein Besonderes ist es, wenn die Hilfeleistung als

---

[1] In safaïtischen Personennamen kommen mehrfach entsprechende Aussagen von der Gottheit vor, die wir als arabischen Ursprungs ansehen dürfen, wie פלטאל und פראל (LITTMANN, Semitic inscriptions, S. 122); vielleicht sind sie nicht in allgemeinem Sinne zu verstehn: „Gott befreit, erlöst“ sondern von einem bestimmten Falle: „Gott hat befreit, erlöst“.

das Wesen der Gottheit erscheint, wie es für die Gestalt des phönizischen Esmun angenommen werden darf. Deshalb ist es wahrscheinlich, daß bei den Hebräern die uralte Anschauung von einem Gott, der beisteht und fördert, unter kanaanäischem Einfluß weitergebildet wurde. Der Übergang der Hebräer vom Nomadentum zum Leben der Ackerbauer, der sich vollständig erst auf kanaanäischem Boden vollzog, veranlaßte sie, aus dem Kultus des Gottes des Landbaus, des Baal, Feste und Riten aufzunehmen in den Dienst ihres alten Stammesgottes. In der neuen Lebensweise mußten sie sich weit mehr als früher von der Gnade der Gottheit abhängig fühlen, die im Gedeihen von Aussaat und Ernte deutlicher noch zu erkennen war als im Wachstum der Herde. Unter dieser Einwirkung wurde der Weg gebahnt, auf dem aus dem nur beistehenden Gott zunächst ein Gott wurde, der im physischen Leben des Menschen und seiner Umgebung Schädigendes fern hält, und dann bei den Propheten und mehr noch bei den Psalmisten ein Gott, der auch im geistlichen Leben, sei es durch Lehre, sei es durch Gnade, das Übel überwindet, ein erlösender Gott. Die Übertragung aus dem physischen Gebiet in das geistigreligiöse wird spezifisch oder doch vorzugsweise alttestamentlich sein. Die alte Vorstellung von der absoluten Größe Jahwe's ist durch die Aufnahme des neuen Momentes nicht aufgehoben oder auch nur modifiziert sondern dem Erweis dieser Größe ein anderes Gebiet angewiesen worden. Bei dem alten Jesaja dokumentiert sie sich noch darin, daß Jahwe andere Größe neben sich nicht duldet (c. 2, 6ff.), bei Deutero-Jesaja zeigt sie sich in der Unerschöpflichkeit der Hilfe Jahwe's für sein Volk, darin, daß er „nicht müde und nicht matt" wird und aus seiner Fülle immer neue Kraft den auf ihn Hoffenden mitteilt (c. 40, 28 ff.). Die beiden Anschauungsweisen, die von dem erhabenen und die von dem erlösenden Gott, fließen bei diesem Propheten zusammen: sein Gott ist ein Erretter, weil er zum Helfen die Macht hat und zugleich weil er gerne hilft. In diesem Sinne stellt er die Bezeichnung Gottes als des „Heiligen Israels", d. h. des erhabenen Gottes Israels, zusammen mit der andern als „Erlöser" (גֹּאֵל) oder „Erretter (מוֹשִׁיעַ) Israels" (c. 41, 14; 43, 3. 14 usw.) und zeigt durch die einmalige offenbar damit parallele Nebeneinanderstellung von „König Israels" und „sein Erlöser" (c. 44, 6), wie er die Bezeichnung als „Heiliger" versteht. Ebenso liegt eine Kombination von beiden Auffassungsweisen vor in der vorzugsweise nachexilischen Anschauung von dem Volke Gottes als dem der Elenden und Armen: Gott ist groß und will die Menschen klein haben; zugleich liebt er es, dem Geringen zu helfen. Diese Auffassungsweise ist zur Herrschaft gekommen in den Erlebnissen der exilierten Judäer und unter den Folgen des Exils; aber sie ist nicht allein zeitgeschichtlich veranlaßt.

Die Phönizier, bei denen wir die Anschauung von dem helfenden

Gott betont zu finden glauben, sind, so viel wir ersehen können, dabei kaum hinausgekommen über die Beziehung von Vorgängen des Wiederauflebens und Errettetwerdens, die sich in der Natur oder im äußern Menschenleben abspielen, auf die Gottheit. Aber daneben haben doch auch sie vielleicht — wenn es erlaubt ist, aus dem Wenigen, was wir wissen, Folgerungen zu ziehen auf einen weitern Umfang des vereinzelt Bezeugten — ein auch persönliches Verhältnis und eine innerliche Gemeinschaft zwischen der Gottheit und dem Menschen gedacht. Ob dies bei ihnen mehr der Fall war als wir es sonst bei den Semiten neben ihrer Auffassung von der erhabenen Gottheit für die volkstümliche Anschauungsweise annehmen dürfen, läßt sich aus unserm Material nicht beurteilen. Unsere Nachrichten über die phönizische Religion sind zu dürftig, als daß sie auf Fragen nach dem innern religiösen Leben eine direkte Antwort geben könnten. Eine Parallele zwischen den Phöniziern einerseits und den Babyloniern und Assyrern andererseits ist auf diesem Gebiet wegen der Ungleichheit des Materials völlig ausgeschlossen. Als Ausdruck eines innerlichen religiösen Verhältnisses kommen kaum in Betracht die nur seltenen Fälle, wo in den phönizischen Inschriften ein Einzelner einen Gott als seinen Gott bezeichnet[1]. Dasselbe kommt wohl in allen Religionen vor und besagt an und für sich nicht mehr als daß der Betreffende ein Verehrer dieser Gottheit ist. Ohne Analogien in andern semitischen Sprachen sind auch alle wirklich hierher gehörenden Einzelheiten nicht. Zu den phönizischen Namen Ohelbaal, Ohelmilk, die den Verehrer als Wohnstätte, Zelt der Gottheit bezeichnen, finden sich einzelne Parallelen außer im Alten Testament auch bei den Südarabern. Aber die Häufigkeit der mit גר und einem Gottesnamen gebildeten Personennamen im Phönizischen, die den Menschen als Schützling, eigentlich als Gastfreund, der Gottheit bezeichnen, läßt sich etwa für ein stärkeres Vorwiegen der Auffassung von dem Verhältnis zur Gottheit als einem innerlichen anführen. Analogien zu dieser Namenbildung finden sich freilich auch im Arabischen. Ebenso hat der Name „Iddobal", d. i. „Geliebter Baal's", ein Pendant im Südarabischen (ודדאל) und in den Safâ-Inschriften (ודאל). Die Namen עינל, d. i. עינאל, Ἔνυλος, und Ἰνίβαλος „Auge El's, Baal's" bezeichnen doch wohl den Namensträger als einen solchen, auf den das Auge der Gottheit gerichtet ist. Ihnen entsprechen analoge Namen bei den Aramäern, Babyloniern und Arabern[2]. Soweit sich hier überhaupt bei den einzelnen

---

[1] לאלי „seinem Gott" CIS. 90, 1; 94, 4; ferner in den Esmun-Inschriften Bodaschtart's (s. oben S. 212). Analoge Bezeichnungen der Astarte s. oben S. 42, Anmkg. 2.

[2] *I'nilu* als Name eines Königs von Hamat, worauf mich Professor KÜCHLER aufmerksam macht, in den Annalen Tiglat-Pileser's III, Z. 151 (Keilschrifttexte Tiglat-

Völkern Differenzierungen der Auffassungsweise erkennen lassen, kann es sich, solange wir auf dem Boden der Naturreligion bleiben, immer nur um eine stärkere Betonung der einen oder der andern Seite der Gottesvorstellung handeln, der von der Erhabenheit der Gottheit oder der von ihrer Herablassung zum Menschen. Etwa der Umstand, daß unter dem Wenigen, was wir von der Religion der Phönizier wissen, sich gerade auch einzelne Äußerungen eines innerlichen Verhältnisses zur Gottheit erhalten haben, kann vielleicht dafür geltend gemacht werden, daß der Ausdruck eines solchen Verhältnisses in der praktischen Religiosität speziell der Phönizier einen breitern Raum eingenommen hat. Die Züge der Grausamkeit in der phönizischen und überhaupt in der kanaanäischen Religion, besonders die Kinderopfer, deuten wohl auf eine Grausamkeit auch der Gottheit; aber diese Opfer sind trotzdem in der Hingabe eines Persönlichen, und zwar eines geliebten Menschenlebens, der rohe Ausdruck einer starken Empfindung von einem persönlichen Verhältnis zur Gottheit.

Andeutungen eines derartigen Verhältnisses, wenigstens leise Andeutungen, fehlen kaum in irgendeiner Religion ganz. Sie zeigen überall, daß der Gottesglaube, der sie aufzuweisen hat, nicht aufgeht in Naturdienst oder in Stammesreligion. In der altisraelitischen Religion, wie sie noch im Alten Testament als im Volke lebendig bezeugt ist, liegt es mit dem Nebeneinander des Naturalistischen, des Nationalen und des Persönlichen nicht anders als bei den Phöniziern und den übrigen Verwandten der Hebräer. Aber die Fortbildung der Religion durch die Propheten hat das Naturalistische und bis zu einer gewissen Grenze auch das Nationale abgestreift in einem Umfang oder, besser gesagt,

---

Pilesers III., ed. Rost, S. 26 f.); *Îni-Sin* „Auge des Sin", s. dazu C. F. LEHMANN, ZDMG. L, 1896, S. 317; *(ilu)Sin-îm-mâtim* „Sin ist das Auge (*în*) des Landes", UNGNAD, Untersuchungen zu den im VII. Hefte der Vorderasiat. Schriftdenkm. veröffentl. Urkunden, S. 110; عينيل, WELLHAUSEN, Reste arabischen Heidentums[2], S. 6. — Es ist vielleicht charakteristisch, daß unter den phönizischen Personennamen, die von einem persönlichen Verhältnis zu der Gottheit reden, so viel ich sehe, keine vorkommen, welche eine weibliche Gottheit betreffen (die Bezeichnungen der Astarte als „meine, seine Herrin" oder „seine Gottheit" mit Bezug auf einen einzelnen Menschen kommen hier kaum in Betracht). Für die babylonisch-assyrische Istar liegt es wesentlich anders. Die „Astarte" ist über die Bedeutung einer Naturkraft kaum hinausgekommen. Vgl. oben S. 42 über den fast gänzlichen Mangel von ethischen Zügen in der Vorstellung dieser Göttin. Die zahlreichen phönizischen Personennamen, die von einer Gottheit, und zwar auch von weiblichen Gottheiten, aussagen, daß sie gnädig sei, gehören nicht hierher; denn es braucht nicht mehr darin zu liegen als daß die Gemeinschaft oder auch der Einzelne der Göttin ein Geschenk irgendwelcher Art zu verdanken hat.

mit einer Intensität, wie wir es in den Religionen nicht beobachten können, unter deren Einfluß die israelitische Volksreligion gestanden hat, auch nicht in der babylonisch-assyrischen. Die treibende Kraft dieser Umbildung war die ethische Beurteilung, die in der prophetischen Predigt im Unterschied von all den andern Religionen, mit denen Israel in Berührung kam, nicht nur als ein Gesichtspunkt neben andern sondern als der einzige geltend gemacht wurde.

Diese Entwickelung der alttestamentlichen Religion hat sich nicht vollzogen, ohne daß, nach dem durch die Kanaanäer vermittelten babylonischen Einfluß, später auch direkt zuerst die Assyrer und dann die Babylonier mit ihren Vorstellungen und Ideen auf die Israeliten einwirkten. Auch aus dem ägyptischen Reiche, mit dem die Israeliten durch ihre ganze Geschichte hindurch vielfach in Berührung kamen, werden, abgesehen von ägyptischen Bestandteilen in der Religion der Kanaanäer, aller Wahrscheinlichkeit nach auf direktem Wege Momente des Gottesglaubens und der Weltanschauung bei ihnen Aufnahme gefunden haben. Das begrenzte Gebiet unserer Untersuchung gab uns keine Veranlassung, auf die unmittelbaren Beziehungen zu Assyrern, Babyloniern und Ägyptern, die mannigfaltiger Art gewesen sein werden, einzugehn. Was die Israeliten sich auf religiösem Gebiet von den Kanaanäern angeeignet haben, wird vorzugsweise zur Zeit ihrer Verschmelzung mit den Kanaanäern bei der Einwanderung in Palästina aufgenommen worden sein. Diese Aufnahme erfolgte unter wesentlich andern Verhältnissen als die spätere von Assyrischem, Babylonischem und vielleicht auch Ägyptischem; sie war nur ein Bestandteil der Aneignung der Kultur, die sich bei einem noch auf niedriger Kulturstufe stehenden Volke vollzog. Deshalb müssen wir uns den kanaanäischen Einfluß auch auf dem Gebiet der Religion viel intensiver vorstellen als den der andern Völker. Vereinzelt haben sich die Israeliten auch noch später von den Phöniziern auf religiösem Gebiet beeinflussen lassen. So in der Salomonischen Zeit, als der Tempel von Jerusalem nach dem Muster des tyrischen Tempels des als Sonnengott gedachten Melkart erbaut, und nachmals, als der Kultus des Baal von Tyrus, d. i. eben des Melkart, unter Ahab in Ephraim und von dort aus in Juda eingeführt wurde. Ebenso haben doch wohl Beziehungen zu den Phöniziern das Neuaufleben der alten Sitte der Kinderopfer unter Ahas veranlaßt. Die Entwickelung der prophetischen Religion hat vorwiegend, fast ausschließlich, eine gegensätzliche Stellung zu diesen spätern Berührungen mit Kanaanäischem eingenommen. Es ist aber doch denkbar, daß der Auferstehungsgedanke, dem wir in der Schrift Hosea zu begegnen glaubten, erst in der prophetischen Periode aus phönizischen Vorstellungen geschöpft wurde, wenn er wirklich mit ihnen in Verbindung steht. Die Schrift Hosea verwertet diesen Gedanken

nur im Bilde. Ähnlichen Ursprungs mögen einzelne andere Bilder der prophetischen Sprache sein.

Neben dem Gewinn, den die Beobachtung religiöser Vorstellungen der Kanaanäer für das Verständnis des Werdens der alttestamentlichen Religion bringen kann, erhält auf der andern Seite durch alttestamentliche Parallelen Inhalt und Leben, was uns von phönizischen oder allgemein kanaanäischen Religionsvorstellungen überliefert ist. Direkt wissen wir davon wenig, und fast alles uns Bekannte gehört späten Zeiten an. Im Alten Testament finden wir zweifellos Gedankengänge, die sich berühren mit den uns aus später Zeit für die Phönizier überlieferten Andeutungen. Daraus ist zu ersehen, daß diese Andeutungen auch für sehr viel ältere Zeiten gelten, nicht als ob sie unvermittelt und unverändert auf frühe Zeiten bezogen werden dürften, aber in dem Sinne, daß das spät Bezeugte in alten Anschauungsweisen seine Wurzeln hat. Aus dem, was wir als alttestamentliche Parallelen zu den Vorstellungen des phönizischen Adonis und Esmun darzustellen versucht haben, geht noch nicht hervor, daß der Adoniskult von Byblos, wie wir ihn aus der Schrift „De Syria dea" kennen, und die Vorstellung von Esmun, wie Damascius sie uns darstellt und wie wir sie aus der Gleichsetzung mit Asklepios entnehmen zu müssen glaubten, bereits zur Zeit der alttestamentlichen Propheten bestanden. Das würde sich ergeben, wenn sich wirklich die Aussage Jesaja's (c. 17, 10 f.) auf die Adonisgärten, die der Schrift Hosea (c. 6, 2) auf die Auferstehungsfeier des Gottes von Byblos, das Schlangenbild in der Pentateucherzählung (Num. c. 21) auf die dem Esmun heilige Schlange bezieht. Das alles erscheint uns als möglich, ist aber doch keineswegs sicher. Sicher ist aber, daß uns im Alten Testament die Vorstellung von einer heilenden, aus dem Tod errettenden Tätigkeit der Gottheit, der zunächst bildlich angewendete Gedanke der Auferstehung, die Idee des Lebens der Gottheit begegnet. Das sind Gedanken, durch die uns die Gestalten des Adonis und Esmun-Asklepios in den Darstellungen der späten griechischen Autoren verständlich gemacht werden.

In allen diesen Anklängen handelt es sich um die Idee des Lebens. Sie bildet in den Vorstellungen von Adonis und Esmun zweifellos den Mittelpunkt. Beide Götter stellen ursprünglich das Vegetationsleben dar, zunächst in seiner Vergänglichkeit. In der Heftigkeit der Klage um den Tod des Adonis offenbart sich das Gefühl des Zusammenhangs des Menschen mit dem Naturleben und zugleich eine besondere Wertung des Lebens überhaupt. Da mit jedem neuen Jahre die Klage erneuert wird, ist als die zugrunde liegende Vorstellung nicht zu verkennen, daß der Gott mit jedem Jahre wiederkehrt, mag das nun in einer besondern Feier zum Ausdruck gekommen sein oder nicht. So ist Adonis anzusehen als ein Gott, der in sich das Leben durch den Tod hindurch

bewahrt. In Esmun ist diese Vorstellung dahin weitergebildet, daß er erscheint als ein Gott, der die von ihm selbst erfahrene Lebenserhaltung andern mitzuteilen vermag, daß er ein krankheitheilender Gott geworden ist. Mag die letzte Grundlage dieser Vorstellungen auf semitischem Boden entstanden oder etwa von den Sumerern her oder auch vielleicht teilweise aus Kleinasien entlehnt sein, in ihrer uns vorliegenden Form erscheint die Anschauung von jenen beiden Gottheiten als integrierender Bestandteil der phönizischen Religion und paßt durchaus in den allgemeinen Vorstellungskreis dieser Religion. Wir haben anzudeuten versucht[1], daß in ihr die Idee des Lebens eine zentrale Stelle einnimmt. Die „Astarte" erschien uns als die Gebärerin des Lebendigen und der Stammesgott Baal zugleich als Spender der Erzeugnisse des in der Natur waltenden Lebens, speziell des Erntesegens. Es sei nochmals hervorgehoben, daß damit nur ein einzelner Gesichtspunkt für die Auffassung der phönizischen Gottheiten festgehalten ist. Für Adonis freilich kommt kaum ein anderer Gesichtspunkt in Betracht, wohl aber verschiedene andere für die kompliziertere Gestalt des Esmun und eine noch viel größere Zahl für die der „Astarte" und des Baal. Unsere Darstellung wollte nur darauf hinweisen, daß die Idee des Lebens in verschiedener Weise bei all diesen Gottheiten zur Geltung kommt.

---

[1] Oben S. 56 ff.

Schluß.

Was an den Gedanken, die in den Gestalten des Adonis und Esmun ihren Ausdruck finden, religionsgeschichtlich eine bleibende Bedeutung zu erlangen imstande war, sehen wir zunächst im Alten Testament: Gott der Erlöser, die aus dem Tod erneute Gottesgemeinschaft, der lebendige Gott. Diese Gedanken erscheinen in der alttestamentlichen Religion und von ihr übermittelt im Christentum in einer Form, die — so wie die Gedanken hier zur Geltung gelangen, denn es bestehn auch noch in andern alten Religionen Analogien — ihre Wurzeln zu haben scheint in dem Vorstellungskreise der kanaanäischen Völkerschaften.

Auch noch über das Alte Testament und seine Vermittelung hinaus ist die Bedeutsamkeit der beiden von uns behandelten Gottesgestalten in der Religionsgeschichte unverkennbar. Es ist allbekannt, welche Verbreitung der Adonisdienst in den Ländern des Westens erlangt hat. Nicht gerade an Höhepunkten der religiösen Entwickelung dieser Länder begegnen wir seinen Spuren sondern mehr in den Tiefen. Viel niedriges, der Sinnenlust dienendes Wesen hat sich, schon aus dem Mutterland überkommen, mit dem Adonisdienste verbunden. Was aber in der Ausbreitung dieses Kultus eine treibende Kraft war, ist doch nicht das Gemeine gewesen, das sich mit ihm verband. Die weite Verbreitung, die der Adonisdienst in der alten Welt gefunden hat, erklärt sich daraus, daß in dem Ersterben und Wiederaufleben des Gottes die Darstellung ebendieses Wechsels in der den Menschen umgebenden Natur erkannt wurde. Dieser Wechsel erscheint dem Menschen als ein Bild der ununterbrochenen Folge von Geburt und Tod und verursacht eine Auf- und Niederbewegung auch des innern menschlichen Lebens. Vielleicht auch haben sich, wie in weitem Umfang an den Mythos des Osiris und möglicherweise aus ihm entlehnt, an den des Adonis Hoffnungen eines Neuerwachens des Menschenlebens aus dem Tode geknüpft[1]. In dem

[1] Auch im Attiskult finden sich Spuren einer Jenseitshoffnung, s. CUMONT, Les religions orientales[2], S. 89 f.

uns Überlieferten treten solche Hoffnungen nicht hervor; vielmehr scheint der Zug der Trauer und Klage das Übergewicht in den Festriten der Adonien gehabt zu haben an allen Orten, wo sie gefeiert wurden.

Auf christlichem Boden hat der Adoniskult anscheinend einen Einfluß ausgeübt auf die volkstümliche Gestaltung der Osterfeier in bestimmten Gegenden[1], und auch das Bild der Pietà geht wohl in der Komposition auf abendländische Darstellungen des toten Adonis im Schoße der Aphrodite zurück[2]. Der „verborgene Sohn des Lebens", der von Ephräm unter den höchsten „Göttern" des Bardesanischen Systems genannt wird neben dem Vater des Lebens und der Mutter[3], scheint dem Adonis oder dem Esmun zu entsprechen und mag mit den beiden andern Äonengestalten direkt einer altphönizischen Göttertrias nachgebildet sein.

Daß der Adoniskult mit seiner Todes- und Auferstehungsfeier einen Einfluß ausgeübt habe auf die Entstehung oder auf die Form des christlichen Glaubens an den Auferstandenen, ist wiederholt angenommen, aber noch an keinem Punkte nachgewiesen worden. Keine Kombinationen haben es bisher wahrscheinlich gemacht, daß in den Kreisen des palästinischen Judentums, wo man zuerst den Glauben an den Auferstandenen bekannte, Vorstellungen des Adonisdienstes lebendig gewesen sein sollten[4]. Der Tammuz- oder Adonisdienst, der bis auf Kaiser Constantin in Betlehem getrieben wurde, wie Hieronymus berichtet, ist nach dessen Angabe erst unter Hadrian aufgekommen zu denken[5]. Auch daß Vorstellungen aus dem Adoniskult schon vor der Entstehung des Christentums im Judentum Aufnahme gefunden hätten und durch diese Vermittelung in die christliche Gemeinde gelangt wären, läßt sich aus unsern Nachrichten nicht ersehen. Bei der Angabe des dritten Tages für die Auferstehung oder der Auferstehung nach drei Tagen mag man an eine überlieferte Zahl zu denken haben[6]. Für den Ado-

---

[1] Vgl. oben S. 130 f.

[2] Man beachte das pompejanische Bild aus dem Hause des Chirurgen, Real Museo Borbonico, Bd. IV, Neapel 1827, Taf. XVII.

[3] Vgl. oben S. 16, Anmkg.

[4] Dies nahm an, ohne Argumente dafür anzugeben, VOLLERS, Die Weltreligionen in ihrem geschichtlichen Zusammenhange 1907, S. 147 ff.

[5] Vgl. oben S. 83. Die Zeitbestimmung: „Ab Hadriani temporibus usque ad imperium Constantini per annos circiter centum octoginta" bezieht sich offenbar nicht nur auf die Verehrung der zunächst genannten Bilder des Jupiter und der Venus in Jerusalem sondern ebenso auf den nach ihnen angeführten Kult des „Thamuz" oder „Adonis" in Betlehem. Da die Zeitangabe dort zweifellos ganz richtig ist, liegt keine Veranlassung vor, sie für den Kult in Betlehem zu beanstanden.

[6] Vgl. GUNKEL, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testa-

nisdienst haben wir die Auferstehungsfeier am dritten Tage nach der Todesfeier vermutet; bezeugt aber ist für ihn diese Zahl der Tage nicht, wie mit variierender Berechnung allerdings im Osiris- und Attiskult. Kann man den dritten Tag für die Auferstehung Jesu I Korinth. 15, 4 nicht ausreichend erklären aus einer Kenntnis der Grabes- und Erscheinungsgeschichten, die bei Paulus vorauszusetzen wäre, und hängt er, wie es dann anzunehmen sein wird, zusammen mit einer feststehenden Anschauung von einem Auferstehungstage, so läßt er sich, wie mir scheint, am einfachsten ableiten aus der Hoffnung der Auferstehung am dritten Tag im Buche Hosea (c. 6, 2)[1]. Von dieser Aussage glaubten wir allerdings vermuten zu dürfen, daß sie ihrerseits auf eine Adonisfeier verweise. Die Auferstehung nach drei Tagen in den Leidensweissagungen Marc. 8, 31; 9, 31; 10, 34 usw. ist vielleicht von der Nennung des dritten Tages zu trennen, obgleich ein Schwanken zwischen beiden Angaben sich möglicherweise auch hier aus einem ungenauen Gebrauch des Ausdrucks „nach" erklären läßt[2]. Die drei Tage können aber, wie zuletzt wohl auch die Erwartung der Auferstehung am dritten Tage bei Hosea, ausgehn von der Vorstellung einer Bedeutsamkeit der drei Tage nach dem Tode des Menschen, die in persischer und jüdischer Anschauung bezeugt ist[3]. Über die Beobachtung eines Wechsels in der Auffassung des Endpunktes der dreitägigen Zwischenzeit zwischen Tod und Auferstehung oder Tod und endgültiger Trennung der Seele vom Körper ist in verschiedenen Anschauungskreisen, wo es sich um diese Zwischenzeit handelt, nicht hinwegzukommen.

---

ments 1903, S. 79 ff.; BRÜCKNER, Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum (Religionsgeschichtl. Volksbücher, herausggb. von Schiele, I. Reihe, Hft. 16) 1908, S. 37 f. Zurückhaltender bezeichnet PFLEIDERER, Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung 1903, S. 69, Anmkg. das Schwanken der „neutestamentlichen Ostersage" zwischen „am dritten Tage" und „nach drei Tagen" als eine „sehr beachtenswerte Parallele" zu den differierenden Bestimmungen des Auferstehungstages im Attis- und Osiriskult.

[1] Anders GUNKEL a. a. O., S. 80. Aber nachdem der Glaube an Jesu Auferstehung da war, allerdings nicht vorher, konnte sehr wohl mit dem Verfahren zeitgenössischer Exegese Hos. 6, 1 f. als eine Weissagung auf den Messias verstanden und aus dieser Stelle die Dreizahl der Tage für seine Auferstehung entnommen werden.

[2] Die oben S. 415 f. gegebene Erklärung des ungenauen Gebrauchs ist allerdings für den Morgen des dritten Tages nicht zutreffend.

[3] Vgl. oben S. 412 ff. Für die ganze Frage das Material bei CLEMEN, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, S. 146 ff. Zu den drei Tagen der Auferstehung vgl. auch JOHANNES WEISS, Jesus von Nazareth Mythus oder Geschichte? 1910, S. 34 ff.

Auf die weitere Frage, ob die Auffassung von dem Gestorbenen und Auferstandenen in der Paulinischen Christologie zum Verständnis ihrer Entstehung der Herleitung aus dem Kultus eines Auferstehungsgottes bedürfe[1], ist hier nicht einzugehn. Ist die Aufwerfung der Frage überhaupt berechtigt, was sich nur aus eingehender Beurteilung der Paulinischen Theologie ersehen ließe, so gibt sie, da Adonis und Esmun nicht die einzigen auferstehenden Götter sind, keine Veranlassung, an einen Zusammenhang gerade mit ihrem Kultus zu denken. Mit Stätten, wo ihr Kult bestand, ist eine Berührung des Paulus, die einen derartigen Einfluß auf seine Theologie gehabt haben könnte, nicht ersichtlich[2]. Paulus kannte mit den Jüngern Jesu dessen Tod als ein geschichtliches Ereignis. Für den Gedanken eines sterbenden Heilandes bedurften sie eines religionsgeschichtlichen Vorbildes nicht. Aber freilich, auch wenn sie ebenso zu dem Glauben an Jesus als den Wiedererstandenen, Fortlebenden ohne ein solches Vorbild gelangten, so ist doch die Formulierung des Bekenntnisses zu ihm als dem gestorbenen und auferstandenen Gottessohn in der Paulinischen und überhaupt in der altchristlichen Theologie entstanden nicht als ein voraussetzungsloses Novum sondern inmitten einer Welt, die mit dem Gedanken eines sterbenden und auferstehenden Gottes bekannt war. Das Dogma der altchristlichen Theologie von dem Gottmenschen hat sich unter dem Einfluß des Hellenismus gebildet; der sterbende Gottmensch der christlichen Lehre aber ist vorbereitet durch die Anschauung orientalischer, speziell auch semitischer Religionen von Göttern, die durch den Tod hindurchgehn und insofern zu Gottmenschen werden[3].

---

[1] Vgl. GUNKEL a. a. O., S. 89ff., besonders S. 92. Speziell an Beeinflussung durch den „syrisch-phönizischen Adoniskult" denkt für „die Christusvorstellung, insbesondere in ihrer paulinischen Ausprägung" unter andern ZIMMERN, Zum Streit um die „Christusmythe", S. 23.

[2] PFLEIDERER, Religion und Religionen 1906, S. 223f. und BRÜCKNER a. a. O., S. 37 verweisen für einen Zusammenhang zwischen christlichem Glauben und orientalisch-heidnischem auf Antiochien, das speziell auch für Paulus in Betracht kommen würde. Aber der Gott, um den es sich hier nur handeln könnte, war allem Anschein nach nicht Adonis sondern Tammuz (s. oben S. 86), in dessen Kultus eine Auferstehungsfeier nicht nachweisbar ist. Auch von Alexandrien könnte wohl nur etwa aus Osirisfeiern ein Einfluß ausgegangen sein; im alexandrinischen Adoniskult hat eine Auferstehungsfeier in älterer Zeit gefehlt (s. oben S. 134f.). Daneben wäre nur noch an Rom zu denken, doch lediglich etwa an seinen Attiskult. Aber weder Alexandria noch Rom können für die Entwickelung der Paulinischen Christologie in Betracht kommen.

[3] REITZENSTEIN, Die hellenistischen Mysterienreligionen 1910, S. 6: „Osiris, Attis, Adonis sind Menschen gewesen, gestorben und als Götter auferstanden" und etwas anders ebend. S. 46: „die menschgewordenen und gestorbenen Götter

Für Esmun haben wir keine direkten Spuren der Ausbreitung seines Kultus über die Grenzen Phöniziens und seiner Kolonien hinaus. Wohl aber darf man vermuten, daß die weite Verbreitung und hohe Verehrung, die im synkretistischen Zeitalter und besonders in den Kulten der Kaiserzeit die heilenden Gottheiten gefunden haben, nicht ohne

---

Attis, Osiris, Adonis". Allerdings im Mythos, wie ihn die Griechen erzählen, erscheinen sie als Menschen: Adonis ist ein Königssohn, und Esmun, sein Pendant, wird nach seiner Wiederbelebung von der Astronoe erst zum Gott gemacht. Auch schon der Tammuz der babylonischen Hymnen ist auf dem Wege, aus einem Gott in einen Menschen umgewandelt zu werden (vgl. oben S. 373). Aber für die alte Auffassung sind Adonis, Attis und am deutlichsten Osiris Götter, die sterben. Die Gottheit des Adonis läßt sich freilich als eine nicht vollkommene bezeichnen (vgl. oben S. 178 f. 500), und ähnlich liegt es vielleicht mit Attis; aber als Menschen oder auch als menschgewordene Götter wurden Adonis und Attis ursprünglich nicht gedacht. Sie repräsentieren offenbar eine Naturkraft, die als ein göttliches oder doch übermenschliches Wesen aufgefaßt wurde. Diese alte Auffassung hat sich, wie mir scheint, im Kultus bis auf die spätesten Zeiten auch bei den Griechen erhalten, da im Adonis- und Attiskult (weniger deutlich bei Osiris) die Todesfeier mit bestimmten Erscheinungen in der Natur zusammenhing und, wie wir zu beobachten meinten (oben S. 136. 138), nicht als eine bloße Erinnerungsfeier aufzufassen ist. In den analogen Riten des Husseinfestes, die ursprünglich nichts anderes als eine Erinnerungsfeier ausdrücken, fehlt das Gebundensein an Naturerscheinungen (vgl. oben S. 131 f.). So kann ich nicht anders urteilen als daß Osiris, Adonis und Attis allerdings sterbende Götter und zu vergleichen sind mit dem sterbenden Gottmenschen der altchristlichen Theologie. Auch diesem liegt schwerlich überall zugrunde die Vorstellung von einem Menschen, der erst durch die Auferstehung zum Gott wird. —

Ich weiß selbstverständlich, daß mit den oben ausgesprochenen Bemerkungen über Neutestamentliches nach keiner Seite hin etwas getan ist für die Frage nach einem Zusammenhang mit dem Adonisdienste. Sie kann aber nur vom Neuen Testament aus als dem Ausgangspunkte beantwortet werden. Dies zu unternehmen, würde aus dem Rahmen der von mir dargebotenen Untersuchung herausfallen, die nur etwa Materialien vorlegen kann für die Beantwortung jener Frage. Ich habe aber in meinen Schlußbemerkungen nicht unterlassen wollen und auch nicht wohl unterlassen können, auf die Einflüsse hinzudeuten, die für den Adoniskult über das Alte Testament hinaus angenommen worden sind. Es darf und muß doch wohl gesagt werden, daß mehr als Andeutungen bisher auch von der Seite noch nicht gegeben worden sind, die mit Bestimmtheit für einen Zusammenhang neutestamentlicher Vorstellungen mit dem Adonisdienst eintritt. Von den in der jüngsten Zeit geführten Verhandlungen über die Frage, ob und inwieweit das Urteil über die Geschichtlichkeit des Jesus der Evangelien von Analogien in der Adonisvorstellung abhängig zu machen sei, muß ich hier ganz schweigen, da ihre Berücksichtigung nicht hineingehört in die von mir unternommene Darstellung der Entwickelung bestimmter Kulte und der religiösen Vorstellungen, die in ihnen sich offenbaren und aus ihnen sich herausgebildet haben.

den Einfluß des Orients zustande gekommen sind. Neben ägyptischen mögen dabei phönizische Vorstellungen und, durch sie vermittelt, auch babylonische wirksam gewesen sein. Was sich im spätesten Äsculapkult an mystischen Zügen findet, hat vielleicht mehr im Orientalismus als in griechischen Vorstellungen seinen Ausgangspunkt. Zu der Ausgestaltung christlicher Lehre tritt die Vorstellung von dem Heilgott Esmun vielleicht nur durch die Vermittelung des Alten Testaments in eine Beziehung. Allerdings, wenn wir einzelne Züge, die zueinander gehören, aber nirgends zusammen erscheinen, zu einer einheitlichen Vorstellung von dem Wesen des Esmun verbinden dürfen, so wird er, der jugendliche Gott, der dem höchsten Gott untergeordnet ist, der stirbt und wieder auflebt, der als Heiland der Kranken und Wiedererwecker der Toten gilt, in seiner durch die phönizischen Kolonien und namentlich von Karthago aus wohl weiter ausgebreiteten Kombination mit Asklepios ein nicht unwesentliches Moment gebildet haben bei der Entstehung einer Heilshoffnung im untergehenden Heidentum. Die Sehnsucht der Welt des römischen Reiches nach Erlösung von Krankheit und Tod, die den heilungbringenden Gottheiten das Epitheton Σωτήρ beilegte und ihren Kultus mächtig werden ließ, hat dem Christentum die Wege geebnet. Die Sprache der altchristlichen Theologie in ihren Aussagen von dem erschienenen Heiland, der sich selbst als den Arzt für die Kranken bezeichnet hatte, weist bemerkenswerte Anklänge auf an die Form jener Sehnsucht. Die Entstehung dieser Analogien wird nicht ohne den Einfluß geschichtlicher Berührungen vorzustellen sein. Aber nachzuweisen ist eine speziell für die Vorstellung des Esmun nach dieser Richtung hin bestehende Berührung nirgends. Sie mag trotzdem nicht gefehlt haben. Derartigen Zusammenhängen gerade für diesen Gott nachzugehn, ist dadurch erschwert oder unmöglich gemacht, daß die Besonderheit des Esmun sich in dem ihm beigelegten Namen Asklepios-Äsculap verliert.

Das für die allgemeine Geschichte der Religion Wichtigste an den Vorstellungen von Adonis und Esmun ist wohl weniger ihre direkte Nachwirkung in einzelnen Erscheinungen auf nichtphönizischem Boden als die Erkenntnis, die wir aus diesen Vorstellungen gewinnen von der Bedeutsamkeit der Idee des Lebens in der phönizischen Religion. Diese Idee hat dem Anschein nach von Phönizien aus — gewiß nicht allein, aber doch wohl zu einem guten Teile von dort aus — die Gestalten auch nichtphönizischer orientalischer Götter beeinflußt, wie sie in den Zeiten des Synkretismus dem Abendland vermittelt wurden. Ebendiese Idee scheint für die Welt des römischen Reiches den Göttern des Morgenlandes einen wesentlichen Reiz verliehen zu haben, und zwar nicht nur der Gedanke von der Gottheit als der Gebärerin des Lebens sondern auch und ganz besonders der andere von dem bleibenden Leben der

Gottheit, der speziell den syro-phönizischen Göttern das Prädikat „aeternus“ beilegte[1]. In dem Gedanken von der lebengebärenden Göttin fand man eine Befriedigung für die Erkenntnis, in dem andern von der den Tod überwindenden Lebenskraft der Gottheit eine Sicherheit für den Glauben. In anderer Weise als in den Ausgängen des griechisch-römischen Gottesglaubens und in noch deutlicherm Zusammenhang mit Phönizien ist die einstmals in der Natur gefundene Idee des Lebens über ihren Widerklang im Alten Testament hinaus wirksam gewesen bis in das Neue hinein. Besonders in den Johanneischen Schriften, aber auch in den meisten übrigen, wird das im Evangelium angebotene Heil bezeichnet als das Leben. Das Leben in diesem Sinne wird überall im Neuen Testament als ewiges Leben gedacht, und die Ausdrücke ζωή und ζωὴ αἰώνιος wechseln als gleichwertig[2]. Das entspricht durchaus dem altsemitischen Gebrauch der Ausdrücke für „leben“ in dem Sinne von „am Leben bleiben“ und der Bedeutung, die wir für das Adjectivum *ḥaj* „lebendig“ in der Anwendung auf die Gottheit zu erkennen glaubten: „am Leben bleibend“ in dem Sinne von: „den Tod überwindend“. Auf ebendieser Auffassung des Lebendigseins beruhen vor andern Gottesvorstellungen die des Adonis und des Esmun.

---

[1] Vgl. oben S. 499 und für den Eindruck, der von dem Prädikat „aeternus“ ausging, CUMONT, Les religions orientales[2], S. 191 ff.

[2] Ζωή und ζωὴ αἰώνιος promiscue gebraucht Joh. 3, 36; 5, 39 f.; 6, 53 f. und ebenso bei den Synoptikern ζωή im Werte von ζωὴ αἰώνιος Matth. 19, 17 (vgl. c. 25, 46). Marc. 9, 43. 45 (vgl. c. 10, 17) und bei Paulus Röm. 5, 17 f. (vgl. v. 21).

Nachträge.

Zu S. 8, Anmkg. 2. Vgl. noch S. A. COOK, Notes on the old Canaanite religion, The Expositor, August 1910, S. 111—127.

Zu S. 20, Anmkg. 1, Z. 13 v. o. Als weiterer Beleg für den Namen *Mâr-irṣitim* ist nachzutragen: THUREAU-DANGIN, Lettres et contrats de l'époque de la première dynastie babylonienne (Musée du Louvre, Département des antiquités orientales), Paris 1910, S. 35. Inhaltlich neues Material für die von mir behandelten religiösen Gedanken in babylonischen Personennamen habe ich in dieser Veröffentlichung nicht gefunden, wohl aber weitere Belege für das schon Mitgeteilte. Ich gebe daraus ferner folgendes an:

Zu S. 40, Anmkg. 1, Z. 6 v. o. *A-bi-i-li* und *A-bi-i-li-šu* S. 11.
Zu S. 45, Anmkg. 2, Z. 2 v. o. *Ištar-um-mi* S. 31.
Zu S. 313, Z. 5 ff. v. u. und S. 316, Z. 6 ff. v. o. *(ilu)Da-mu-a-zu* S. 20.
Zu S. 316, Z. 7 v. o. *Sin-a-zu* S. 41.
Zu S. 399, Anmkg., Z. 24 ff. v. o. *(ilu)Marduk-mu-ba-li-iṭ* S. 34, *(ilu)Ninib-mu-ba-li-iṭ* S. 38, *(ilu)Sin-mu-ba-li-iṭ* S. 43, *(ilu)Šamaš-mu-ba-li-iṭ* S. 45.
Zu S. 400, Anmkg., Z. 1 v. o. *(ilu)Šamaš(Uta)-zi-mu* (*Šamaš-napišti?*) S. 46.
Zu S. 400, Anmk., Z. 6 v. o. *(ilu)Nanna(r)-zi-mu* (*Nanna[r]-napišti?*) S. 37.
Zu S. 455, Z. 16 f. v. o. *Bá-ša-(ilu)Šamaš* S. 17, *Ba-ši-ilum* S. 18.
Zu S. 455, Anmkg. 1, Z. 3 ff. v. u. *Šum-ma-ilum-la-(ilu)Šamaš* S. 47.
Zu S. 472, Anmkg. 4, Z. 1 ff. *Ad-di-li-ib-lu-uṭ* S. 12.
Zu S. 472, Anmkg. 4, Z. 4 v. o. *I-ba-lu-uṭ* S. 24.

Zu S. 66, Anmkg. 4. לאדן לבעל auch in der oben S. 266, Anmkg. 2 angeführten punischen Inschrift (dort ist Z. 4 „jungen" zu streichen) von Siagu bei dem heutigen Bir-bou-Rekba. S. jetzt ein Faksimile der Inschrift bei MERLIN in der oben S. 488, Anmkg. 1 genannten Abhandlung, S. 22.

Zu S. 74, Z. 17 ff. v. o. Professor NÖLDEKE schlägt mir brieflich vor, vor dem „weil" (ܡܛܠ) ein ܘ „und" einzusetzen und das ܘ vor „tötete" zu streichen, sodaß mit „tötete" der Nachsatz beginnt: „und weil sie ... Ehebruch begangen und ihr Gatte Hephästos sie überrascht hatte und eifersüchtig auf ihn geworden war, (kam er und) tötete er den Tammuz usw."

Zu S. 74, Anmkg. 4. Der Text jetzt nach andern Handschriften veröffentlicht: Theodorus Bar Kōnī, Liber Scholiorum, Pars prior, ed. Addai Scher (Corp. scriptorum christianorum orientalium, Scriptores Syri, Textus, Series secunda, t. LXV, Paris 1910), S. 312 f. Für den Namen der Mutter der Balti findet sich S. 312, 9 die Variante ܐܪܢܘܣ.

Zu S. 97 f., Anmkg. 3 ist zu der Literatur hinzuzufügen die inzwischen erschienene, oben S. 152, Anmkg. 1 genannte Schrift von ZIMMERN S. 34—37. 62 f. (vgl. dazu oben S. 314, Anmkg. 3), ferner J. DYNELEY PRINCE, A hymn to Tammuz, The American Journ. of Semitic languages and literatures, Bd. XXVII, 1, Oktober 1910, S. 84—89 (dieser Hymnus aus Cuneiform Texts from the British Museum XV, plates 20. 21).

Zu S. 118, Z. 4 v. o. Professor NÖLDEKE bezeichnet mir brieflich nach einer Kollation von NIESE als LA. einer Florentiner Handschrift Θαμιξα, Θαμ und einer zweiten Florentiner Handschrift Θαμουξῆς (sic), θαμ[1]. Meine Angabe über die LA. der Leidener Handschrift bestätigt NÖLDEKE als richtig nach einer ihm vorliegenden Kollation DE GOEJE's.

Zu S. 118, Anmkg. 4. Die nicht gefundene Stelle ist die oben S. 117, Anmkg. 6 zitierte (Bd. III, S. 42 f.).

Zu S. 142 ff. Über das Schwein als „Tabu" vgl. THEODOR WÄCHTER, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult (Religionsgeschichtl. Versuche u. Vorarbeiten, begründ. von A. Dieterich, Bd. IX, Hft. 1, 1910), S. 82—87. Unter dem von ihm beigebrachten Material kommt für die Anschauung vom Schweine bei den Phöniziern in Betracht S. 84 die von mir übersehene Stelle des Silius Italicus 3, 22 f., wonach im Kult des Herakles von Gades, d. i. des Melkart, das Schwein für unrein galt: „... limine curant Saetigeros arcere sues".

Zu S. 154, Anmkg. 5. CLAY hat später (Amurru the home of the Northern Semites, Philadelphia 1909, S. 199 ff.) אנושת erklärt = *EN-Mâshtu* (*Mâshtu* ursprünglich Femininum) als Namen der Gottheit des Berges „*Mâshu*" im Amoriterland (vgl. ebend. S. 77).

Zu S. 206, Z. 12 f. v. u. Zu den griechischen Formen des Gottesnamens ist zu vergleichen: ERNST SCHMIDT, Kultübertragungen (Religionsgeschichtl. Versuche u. Vorarbeiten, begründ. von A. Dieterich, Bd. VIII, Hft. 1, 1910), S. 39 f.

Zu S. 264, Anmkg. 3 von S. 263 (Z. 1 ff.). Über die bärtige Istar vgl. JASTROW, Religion Babyloniens, Lieferg. 16, 1911, S. 633, Anmkg. 4.

Zu S. 274, Z. 3 v. o. Daß die Tanit von Siagu als Cälestis bezeichnet wurde, wie MERLIN in der oben S. 488, Anmkg. 1 angeführten Abhandlung S. 10 annimmt, geht aus der lateinischen Inschrift, die sich auf der Terracotta-Figur einer auf einem Löwen stehenden Göttin findet, nicht mit Sicherheit hervor. Es ist nicht zu ersehen, daß diese Figur die Tanit darstellt, die allerdings zu Siagu nach der dort gefundenen punischen Inschrift ein Heiligtum hatte. Auch die von MERLIN vorgeschlagene Deutung des Anfangs der lateinischen Inschrift

A
C S

als „C(aelesti) A(ugustae) s(acrum)" ist, obgleich wahrscheinlich richtig, doch nicht unbedingt feststehend.

Zu S. 312, Anmkg. 3. Die beiden Stellen, für die auf Bd. XXIX der Babylonian expedition verwiesen wurde, finden sich in dem inzwischen erschienenen Bande, Part 1: Sumerian hymns and prayers to god Nin-ib from the Temple library of Nippur, Philadelphia 1911, S. 45, Z. 13 f. und S. 51, Z. 34.

Zu S. 330, Z. 2 ff. v. o. Zur Beurteilung der Tradition von der Übertragung des Asklepioskultus aus Epidauros nach Rom vgl. ERNST SCHMIDT, Kultübertragungen, S. 31—46: „Die Übertragung des Asklepios nach Rom".

Zu S. 335 f. Zu den Münzen von Pergamon: V. FRITZE, Die Münzen von Pergamon, Anhang zu ABA. 1910, S. 39—41. 47—54. Der oben S. 335, Anmkg. 2 angeführte Typus des sitzenden, einer Schlange eine Schale darreichenden Asklepios

ist wiederholt vertreten. v. FRITZE sieht S. 40f. eine auf königlichem Gelde vorkommende Form dieses Typus (in Berlin, bei v. FRITZE Taf. I, 29), worin also der Schlangenstab nicht vorhanden ist, an als Nachbildung einer Kultstatue von Phyromachos aus der Regierungszeit Eumenes' II, hält es aber S. 48 für möglich, daß der zuletzt überwiegende Typus des stehenden Gottes mit Schlangenstab einer Statue entspricht, die schon zur Königszeit neben der andern vorhanden gewesen wäre. Vgl. darüber weiteres bei v. FRITZE, Asklepiosstatuen in Pergamon, Nomisma, herausggb. von H. v. Fritze und H. Gaebler, Hft. II, 1908, S. 19ff. — Zu oben S. 335, Anmkg. 6 sind aus v. FRITZE, ABA. a. a. O. hinzuzufügen folgende Darstellungen einer Schlange für sich allein ohne Stab, auf der andern Seite ein Asklepiosbild: Taf. I, 15. 42f.; III, 25f. 30; IV, 1 (vgl. auch die Schlange im Felde neben Asklepioskopf III, 25; IV, 2 S. 45), auf der andern Seite oder auch neben der Schlange ein Telesphoros: III, 24; VIII, 5. v. FRITZE S. 41. 53f. will wohl mit Recht auch in der Schlange ohne eine direkte Hinweisung auf den Asklepios sein heiliges Tier erkennen Taf. I, 23. 32. 38; III, 23. 27. 29; IX, 9—12.

Zu S. 358, Anmkg. 4, Z. 1. Der Name Eabani scheint besser mit UNGNAD (U. und GRESSMANN), Das Gilgamesch-Epos (Forschungen zur Religion und Literatur des A. u. N. Testaments, herausggb. von Bousset u. Gunkel, Hft. 14, 1911), S. 75f. gelesen zu werden *Engidu*.

Z. S. 408, Anmkg. 2. Auf eine Stelle in einem späten Zauberpapyrus des Britischen Museums (Greek papyri in the British Museum ed. Kenyon, Bd. I, London 1893, n° 46, S. 73, Z. 260—266) werde ich aufmerksam gemacht durch REITZENSTEIN, Hellenistische Mysterienreligionen, S. 213. Hier ist von „drei Tagen und drei Nächten" die Rede, die Osiris (hier εϲιη [?] genannt) in den Fluten des Stromes (vgl. oben S. 186. 197) gewesen ist. Allerdings wird nicht gesagt, daß Osiris nach den drei Tagen wieder belebt ward, sondern daß sie seiner Aufnahme in die Wogen des Meeres vorangingen.

Zu S. 415, Anmkg. 4. SAMTER, Geburt, Hochzeit und Tod 1911, S. 33, Anmkg. berichtet von einem auf Naxos und Kalymnos herrschenden Glauben, daß man nach einem Todesfall den Kehricht nicht auf die Straße werfen dürfe, „denn die Seele weilt noch drei Tage im Hause und könnte mit dem Kehricht hinausgeworfen werden".

Zu S. 437, Anmkg. 3, Z. 11ff. v. o. Die Bedeutung des Ausgießens von Wasser auf das Grab als Tränkung des Toten scheint mir deutlich hervorzugehn aus dem von FRIEDR. DELITZSCH, Das Land ohne Heimkehr 1911, S. 19. 39 Mitgeteilten. Daraus freilich, daß bei den Babyloniern das Trinken „klaren Wassers" von den Toten ausgesagt oder ihnen gewünscht wird, darf wohl kaum, wie DELITZSCH meint, gefolgert werden auf eine Belohnung „besonderer Guttaten und Tugenden auf Erden im Jenseits".

Zu S. 493, Z. 11ff. v. u. Die zentrale Stellung, die das Suchen nach dem Leben im Zusammenhang des Gilgamesch-Epos einnimmt, ist mit Recht hervorgehoben worden von GRESSMANN, Das Gilgamesch-Epos, S. 147ff. 154. Die darin deutlich hervortretende tiefgehende Sehnsucht nach einer Überwindung des Todesloses lehrt für den Unterschied zwischen Göttern und Menschen nicht mehr als daß das ewige Leben, das die Götter besitzen, für den Menschen unerreichbar ist.

Register.

Ä, ä stehn unter Ae, ae. — A = von der vorhergehenden Seite herübergenommene Anmerkung. — (M) = nur durch Münzen belegt.

I. Generalregister.

A

B

C

D

F

G

I und J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

II. Kultusorte.

III. Semitische Wörter in Buchstabenschrift und Keilschrift-Wörter.

Gottesnamen s. auch im Generalregister.

1. Semitische Wörter in Buchstabenschrift.

S. auch transskribierte Wörter im Generalregister.

2. Keilschrift-Wörter.

IV. Erklärte Personennamen.

Auch solche Namen, deren Vorkommen nur als irgendwie bedeutsam belegt wurde, sind hier aufgenommen.

1. Namen in Buchstabenschrift.

Wo zu den Namen in hebräischen, griechischen oder lateinischen Typen keine Bezeichnung hinzugefügt ist, sind die Namen phönizisch oder punisch.

2. Namen in Keilschrift.

V. Register der Stellen aus biblischer und außerbiblischer Literatur.

Es sind nur solche Stellen angegeben, die irgendwie erläutert worden sind, sei es auch nur durch den Zusammenhang, in welchem sie zitiert wurden.

1. Bibel.

Hier aufgenommen sind die Apokryphen, dagegen die Pseudepigraphen der Abteilung 2 zugewiesen.

a) Stellen mit Bildungen vom Stamme חיה.

I Könige.

II Könige.

Jesaja.

Jeremia.

Ezechiel.

Kleine Propheten.

Psalmen.

Sprüche.

Hiob.

b) Stellen mit Bildungen vom Stamme רפא.

c) Generalverzeichnis.

2. Außerbiblische Schriften.

* Die neue Ausgabe von Clark (Bd. I, 1910) bietet in den von mir zitierten Stellen keine Abweichungen.

Nachträge 2.

Zu S. 97 f., Anmkg. 3 ist zu der Literatur noch hinzuzufügen: ZIMMERN, Babylonische Hymnen und Gebete (Der alte Orient, 13. Jahrg., 1, 1911, S. 10—20), wo Lieder auf Tammuz mitgeteilt werden, zumeist eine Revision früherer Übersetzungen ZIMMERN's. Neu ist hinzugekommen S. 16 f. ein Stück aus einem von RADAU, Miscellaneous Sumerian texts (s. oben S. 312, Anmkg. 3), S. 391 ff. schon mitgeteilten „Liederzyklus", der, wie andere ähnliche „für den gemeinsamen Ischtar-Tamuz-Kult bestimmt" war. Hier ist, wie ZIMMERN in Übereinstimmung mit RADAU annimmt, in einem an Istar gerichteten Liede „ausdrücklich Bezug genommen auf die Zeit des Neujahrsfestes, wo sie mit ihrem Gatten Tamuz im Schlafgemach des Tempels in Liebe sich vereinigt" (vgl. RADAU S. 392. 394, Z. 29). Allerdings ist der Name Tammuz nicht genannt; Tammuz scheint aber Z. 42 (RADAU S. 392. 395) gemeint zu sein (s. dazu RADAU S. 404, Anmkg. 31). Eine Beziehung des Tammuz zum Neujahrsfest war m. W. bisher nicht bekannt und bedarf zu ihrer Erklärung noch weiterer Nachforschung.

Zu S. 100, Z. 12 ff. v. o. (vgl. S. 357, Z. 17 ff. v. o.). Neben den angegebenen beiden Möglichkeiten für die Auffassung der Angaben über den Monat des Festes des Tammuz in altbabylonischer Zeit besteht eine dritte, die nach den neuerdings bekannt gewordenen alten Monatszählungen und Monatsnamen wahrscheinlicher ist, daß nämlich jener Monat nicht nur einen andern Jahresanfang voraussetzt sondern auch in eine ganz andere Jahreszeit fällt als der vierte Monat der Monatsordnung bei den spätern Babyloniern, der Monat Dûzu. Nach KUGLER, Sternkunde und Sterndienst in Babel, Buch II, 1, 1909/10, S. 176 ff. hätte der Monat *ITU EZEN* ^{d}*DUMU.ZI* „Monat des Festes des Gottes Dumuzi" dem Januar entsprochen. Wenn diese Annahme, die auf — so viel ich sehe — noch nicht ganz sicherer Deutung der alten Monatsnamen beruht, richtig ist, so müßte in diesen Monat die Feier eines andern Moments des Tammuzmythos fallen als in den bei den spätern Babyloniern Dûzu genannten Monat, oder auch jene Benennung müßte sich auf einen andersartigen Tammuzmythos beziehen als den bisher aus den Hymnen bekannten. Für die Beurteilung der Adonisfeiern, deren von mir vertretene Ansetzung im Juni-Juli mit einem Tammuzfest im Monat Dûzu der spätern Babylonier übereinstimmen würde, wäre durch die Konstatierung eines ganz andern alten Monats des Gottes Tammuz nichts geändert.

Zu S. 389, Z. 11 v. o. Vgl. den Personennamen רפא auf einem der kürzlich im alten Samaria gefundenen Ostraka (HÖLSCHER, Die neuen Funde von Samaria, Mitteilung. u. Nachr. d. Deutschen Palästina-Vereins 1911, S. 27). Wenn der Name zu lesen ist רָפָא und ein Gottesname zu ergänzen, so bleibt es allerdings nach der Art der Personennamen der übrigen Ostraka zweifelhaft, ob יו (= יהוה) oder בעל oder auch ein anderer Gottesname. Allem Anschein nach aber handelt es sich hier überall um hebräische Namen. Sie dürfen etwa dem neunten Jahrhundert zugewiesen werden. Der Name רפא unter diesen Funden ist also nicht unwichtig für die Altersbestimmung der Anschauung von der heilenden Gottheit bei den Israeliten.

Zu S. 397, Z. 5 v. o. Nach BURKITT (Life, ζωή, Ḥayyīm, Zeitschr. f. die neutestamentl. Wissenschaft, Jahrg. XII, 1911, S. 228—230) drückt חַיִּים aus „a career (βίος) rather than a state (ζωή)" (S. 230). Wie mir scheint, kommt weder speziell das eine noch das andere in חַיִּים zum Ausdruck, eher aber noch das zweite: חַיִּים bezeichnet das Dasein und dann das mit Energie ausgestattete Dasein. „Lebensdauer" wird ausgedrückt nicht durch חַיִּים sondern durch שְׁנוֹת חַיִּים, שְׁנֵי חַיִּים, יְמֵי חַיִּים, יְמֵי שְׁנֵי־חַיִּים. Gen. 23, 1 ist חַיֵּי שָׂרָה verkürzte Vorwegnahme für das dann folgende שְׁנֵי חַיֵּי שָׂרָה. Dieselbe verkürzte Ausdrucksweise findet sich, so viel ich sehe, nur noch Gen. 7, 11: שְׁנַת לְחַיֵּי־נֹחַ „(im) . . . Jahre des Lebens (der Lebenszeit) Noah's" und ist hier offenbar deshalb gebraucht, weil שָׁנָה vorhergeht (LXX an beiden Stellen ζωή). Mit בְּחַיֵּי פ' (Lev. 18, 18 usw.) wird nicht ausgedrückt: „in der Lebenszeit eines" sondern: „bei dem Amlebensein eines" (im Gegensatz zu בְּמוֹתוֹ Richt. 16, 30; vgl. II Sam. 1, 23). Auch Ps. 30, 6 bezeichnet חַיִּים nicht sowohl die Lebensdauer des Menschen als sein Dasein, allerdings sein ganzes Dasein im Unterschied von einem vorübergehenden Augenblick. Da nämlich חַיִּים der Gegensatz ist zum Totsein, so schließt es in seinem vollen Sinne das Sterben aus und bezeichnet daher oft das dauernde oder bleibende Leben. Diese Bedeutung liegt schwerlich, wie BURKITT annimmt, im Plural des hebräischen Wortes sondern ergibt sich aus der Bedeutung, die dem Wortstamm eignet (vgl. oben S. 480 ff.). Die auch von mir angewandte Vergleichung mit den beiden griechischen Wörtern wird besser unterlassen, da diese nicht bestimmt unterschieden werden. Aber „Lebensdauer" oder „Lebensweise", wofür vorzugsweise βίος gebraucht wird, ist meines Erachtens חַיִּים nirgends sondern „Dasein" und dann „Kraft oder Fülle des Daseins".

Berichtigungen.

S. 4, Z. 2 v. u. ist in einzelnen Exemplaren das zweite *t* von *ʿaṭṭarij* abgesprungen.
S. 29, Anmkg., Z. 2. v. u. vor ABA. hinzuzufügen: Nachträge zur ägyptischen Chronologie,
S. 51, Z. 20 v. u. statt: Al-Manât l.: Manât
S. 72, Anmkg. 1 statt: 42 ff. l.: 50 ff.
S. 82, Z. 10 v. u. l.: Bekker
S. 93, Anmkg., Z. 3 v. o. l.: Theologisch
S. 111, Z. 4 v. u. ist „so grausam" (als ein Zusatz CHWOLSON's) zu streichen.
S. 111, Z. 3 v. u. statt: in einer l.: in der
S. 145, Anmkg. zu S. 144, Z. 1 v. u. statt: 95 f. l.: 95 f
S. 151, Z. 9 v. o. l.: IV, 44
S. 157, Z. 13 v. u. l.: Chersones
S. 217, Anmkg. 1, Z. 3 v. o. l.: Tunisien
S. 225, Z. 2 v. o. und Anmkg. 1, Z. 2 f. v. u. l.: Burdsch Dschedid
S. 233, Z. 10—12 v. o. ist der Passus in Klammern „(ausgenommen . . . רצף [2])" zu streichen.
S. 234, Anmkg. 6 statt: 210 l.: 211
S. 244, Z. 9 v. u. statt: Eine Quelle l.: Quellwasser
S. 293, Z. 4 v. u. statt: c. 1, 6 l.: c. 1, 61
S. 295, Z. 18 v. u. l.: griechischen
S. 317, Z. 6 v. u. ist „Ninib" zu streichen.
S. 411, Anmkg. 1, Z. 1 v. o. statt: Adoniskult l.: Attiskult
S. 411, ebend.: Z. 2 v. o. statt: Attisdienste l.: Adonisdienste
S. 443, Z. 13 v. u. statt: jene Vorstellung l.: die Vorstellung von der Ruach
S. 479, Z. 19 f. v. o. statt: in allen . . . das Verbum l.: in den . . . das Verbum überall

---

Erklärung der Tafeln.

Tafel I zu S. 78. Felsskulptur von Ghineh nach RENAN, Mission de Phénicie, Paris 1864, Taf. XXXVIII, verkleinert.

Tafel II zu S. 78. Dieselbe Felsskulptur nach einer von HUGO WINCKLER aufgenommenen Photographie bei v. LANDAU, Beiträge zur Altertumskunde des Orients IV, 1905, Taf. III. Die Erlaubnis zur Wiedergabe dieser Abbildung hat mir noch der verstorbene FRHR. V. LANDAU erteilt.

Tafel III zu S. 78. Felsskulpturen von Maschnaka nach RENAN, Mission, Taf. XXXIV, ein Stück aus Abbildung A und ein Stück aus Abbildung B.

Tafel IV zu S. 153. Etruskischer Spiegel nach EDUARD GERHARD, Etruskische Spiegel, Thl. IV, 1, 1865, Taf. CCCXXV, mit Weglassung der Umrahmung.

Tafel V.

Nr. 1 zu S. 220. Münze von Sidon nach einem Abdruck des Exemplars im Cabinet des Médailles des Nationalmuseums zu Kopenhagen, der mir gefälligst von der Verwaltung übersandt wurde.

Nr. 2 zu S. 233. Münze von Berytos nach ROUVIER, Journal international d'archéologie numismatique, Bd. III, 1900, Taf. IΔ' n. 9.

Nr. 3—5 zu S. 253.

Nr. 3 nach BABELON, Rivista Italiana di numismatica, Bd. XVI, 1903, Taf. III (zu S. 157 ff.), n. 10 (= BABELON, Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 1904, S. 232, Fig. 1).

Avers: SEVERVS. PIVS. AVG.
Revers: P. M. TR. P. XV. COS. III. P. P.

Nr. 4 ebend. n. 11.

Avers: L. SEPTIMIVS. SEVERVS. PIVS. AVG.
Kopf oder Büste des Septimius Severus.
Revers: P. M. TR. P. XV. COS. III. P. P. S. C.

Nr. 5 ebend. n. 12.

Avers: P. SEPTIMIVS. GETA. CAESAR.
Revers: PONTIFEX. COS. SC.

Tafel VI zu S. 269. 331. Zwei Stücke eines Silberbandes aus Batna in Algerien nach PHILIPPE BERGER, Gazette archéologique, Jahrg. V, 1879, Taf. 21.

Tafel VII zu S. 296. Vergoldete Silberschale aus Cypern (Larnaka) nach: Musée Napoléon III, Choix de monuments antiques pour servir à l'histoire de l'art en Orient et en Occident, Texte explicatif par ADRIEN DE LONGPÉRIER, Paris, Livraison 1—29, Taf. XI. Auf dem in unserer Abbildung fehlenden Stücke wiederholen sich die Bilder der beiden Runddarstellungen.

Tafel VIII zu S. 297. Eine zweite vergoldete Silberschale aus Cypern (Larnaka) nach: Musée Napoléon III, Taf. X. Auf der in unserer Abildung fehlenden Hälfte wiederholen sich die Bilder der beiden Runddarstellungen.

Tafel IX zu S. 299.

Nr. 1: Relief an einem Altar aus dem Hauran (jetzt im Louvre) nach einer mir vom R. P. RONZEVALLE gütigst zugesandten Photographie. Vgl. die Abbildungen bei RONZEVALLE, Revue archéologique, Série IV, Bd. V, 1905, S. 45, Fig. 1 und bei JALABERT, Mélanges de la Faculté Orientale Beyrouth, Bd. I, 1906, Taf. II n. 1.

Nr. 2: Relief an der Basis eines Altars in Kefr-el-Mâ, nach G. SCHUMACHER, Across the Jordan, London 1886, S. 81, Fig. 33 („Photograph, retouched"); vgl. ebend. Fig. 34 „showing the head piece of the statue". Zu der Abbildung der ganzen Figur vgl. die unbedeutend abweichende bei SCHUMACHER, Zeitschr. des Deutschen Palaestina-Vereins, Bd. IX, 1886, S. 337, Fig. 118. Daß der Gegenstand, den die Figur in der linken Hand hält, „eine Art befiederter Pfeil" sein soll (SCHUMACHER, Zeitschr., S. 336), ist mir sehr unwahrscheinlich, eher ein Gegenstand, der der Schlange dargereicht wird.

Nr. 3: Relief eines Altars in Mukês nach einer Photographie, die nach andern Photographien retouchiert wurde. Die Abbildungen verdanke ich dem R. P. RONZEVALLE. Vgl. die Abbildung in den Mélanges de la Faculté Orientale Beyrouth, Bd. I, Taf. II n. 4.

Nr. 4: Relief aus der Umgegend von Schnân nach H. C. BUTLER, Architecture and other arts, Part II of the publications of an American archaeological expedition to Syria in 1899—1900, New York 1904, S. 284.

Tafel X.

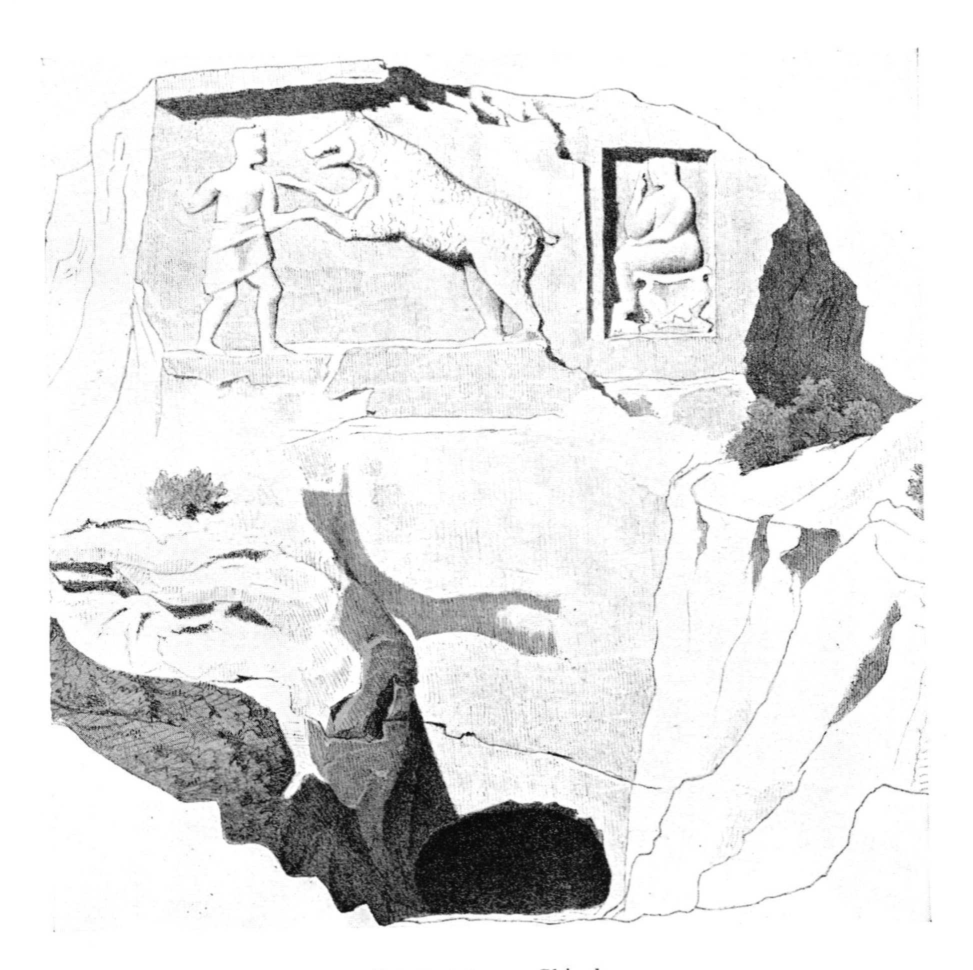
Nr. 1 zu S. 332. Hettitischer Siegelzylinder nach WARD, American Journal of archaeology, Series II, Bd. II, 1898, S. 163 und (damit identisch) ebend. Bd. III, 1899, S. 18, Fig. 19.

Nr. 2—5 zu S. 335. Münzen von Epidauros nach GARDNER, Catalogue of the Greek coins in the British Museum, Bd. Peloponnesus, London 1887, n. 7. 29. 30. 27; Taf. XXIX, 14. 22. 23. 20 (n. 20 = unsere Nr. 5: „Obverse: Head of Asklepius").

Nr. 6 zu S. 335. Münze von Kos nach HEAD ebend., Bd. Coins of Caria, Cos etc. 1897, n. 124; Taf. XXXII, 2: „Obverse: Head of Asklepios".

Nr. 7 zu S. 335. Münze von Pergamon nach WROTH ebend., Bd. Coins of Mysia 1892, n. 84; Taf. XXV, 12: „Obverse: Head of Asklepios, Reverse: Temple-key, on snake".

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

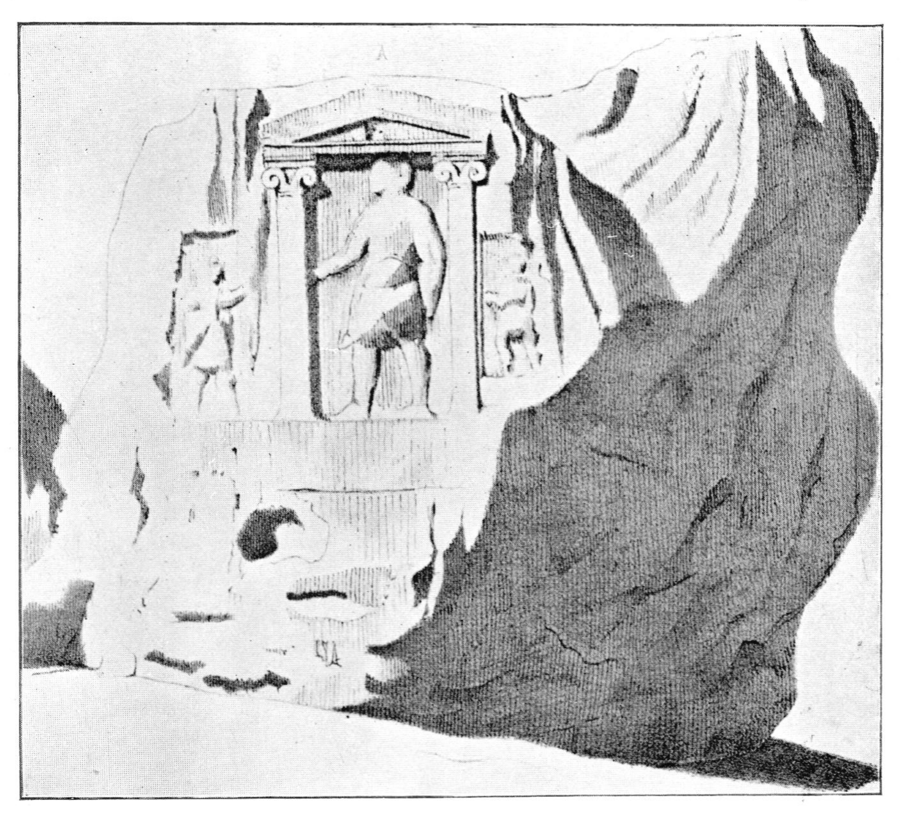


Felsskulptur zu Ghineh.

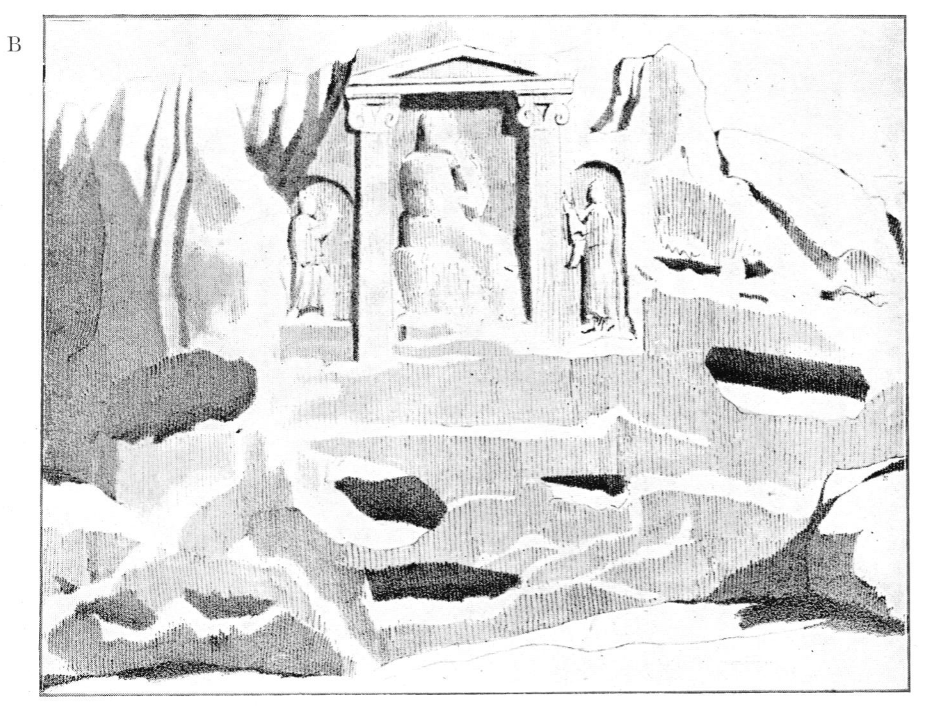


Zweite Abbildung der Felsskulptur zu Ghineh.

A



B



Felsskulpturen zu Maschnaka.



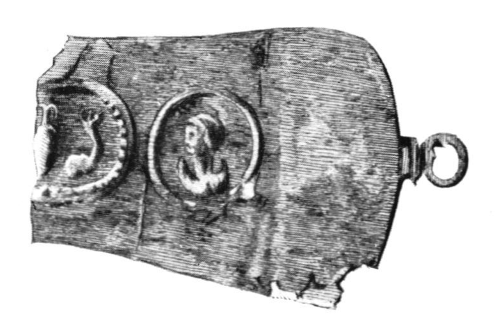
Etruskischer Spiegel.



5a   5b

Nr. 1. Münze von Sidon. Nr. 2. Münze von Berytos.
Nr. 3 und 4. Münzen des Septimius Severus. Nr. 5. Münze des Geta.

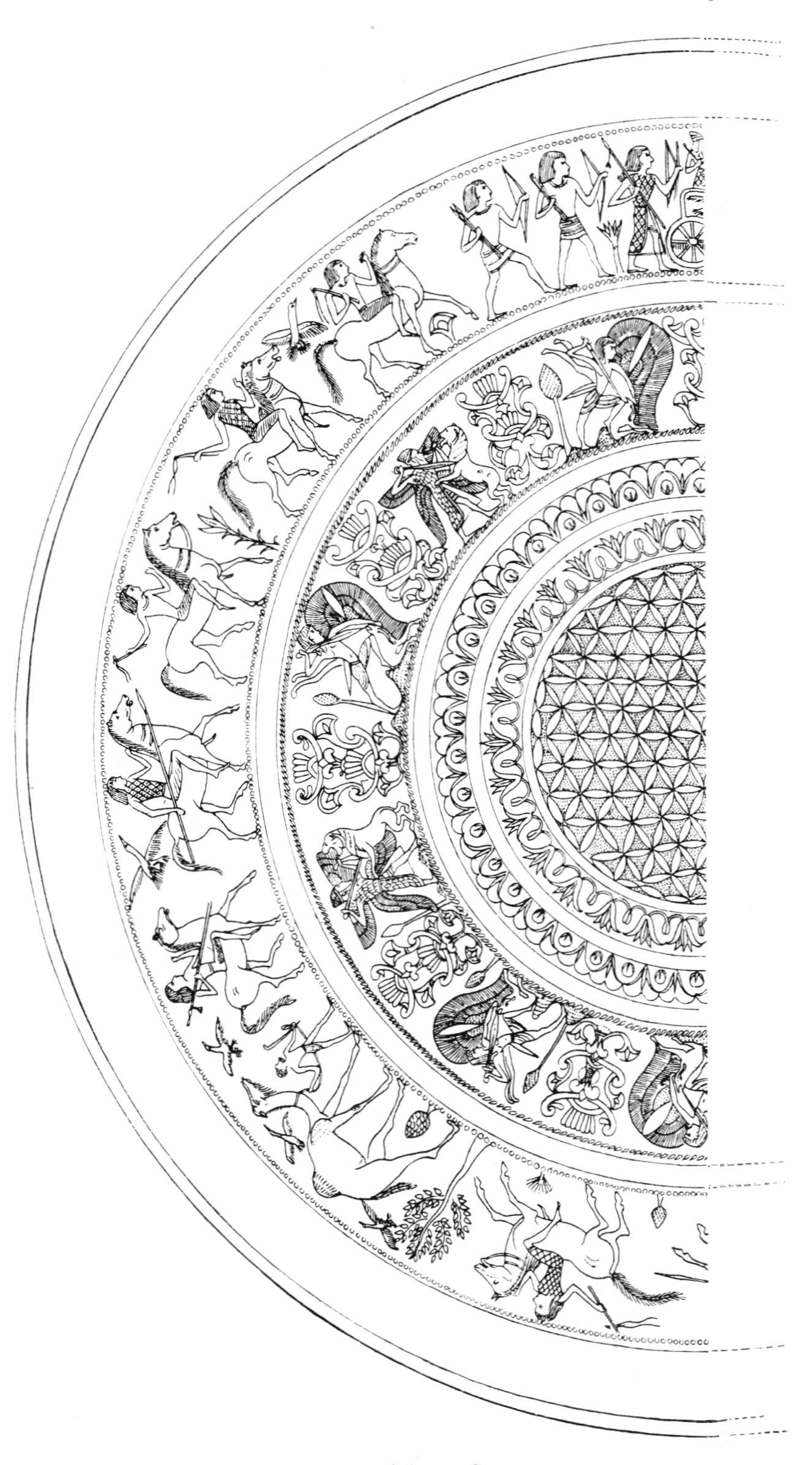




Silberband von Batna.



Silberschale (A) aus Cypern.



Silberschale (B) aus Cypern.



1



2

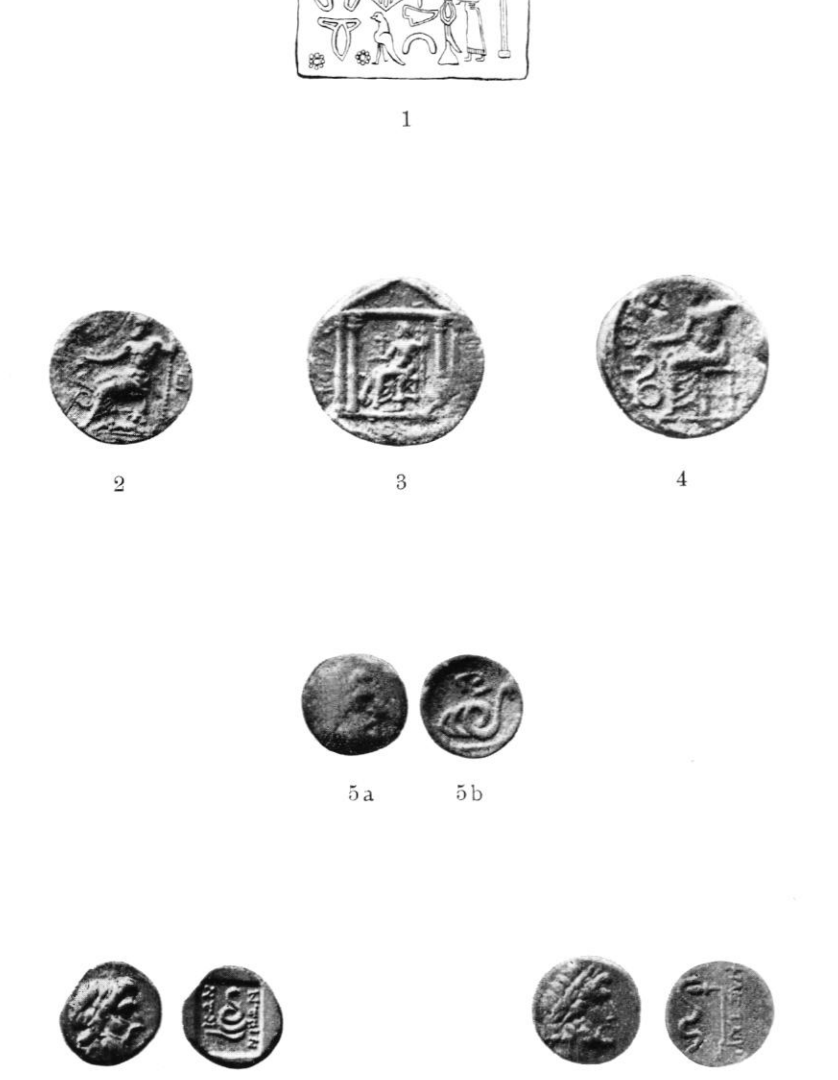


3



4

Äsculapbilder aus Syrien.



1

2 3 4

5 a 5 b

6 a 6 b 7a 7b

Nr. 1. Siegelzylinder mit hettitischer Schrift. Nr. 2—7 griechische Münzen.